Versuch
über die
Transscendentalphilosophie
mit einem
Anhang
über die
symbolische Erkenntniß
und
Anmerkungen
von

Salomon Maimon,
aus Litthauen in Polen.

Dextrum Scylla latus, laevum implacata Charybdis
Obsidet. — — —

Virgil. Aen. lib. III, v. 420.

Berlin,
bei Christian Friedrich Voß und Sohn.
1790.

AD KANTIUM.

E tenebris tantis tam clarum extollere lumen
Qui primus potuisti, illustrans commoda vitae,
Te sequor, o G . . . ae gentis decus, inque Tuis nunc
Fixa pedum pono pressis vestigia signis:
Non ita certandi cupidus, quam propter amorem
Quod Te imitari aveo; quid enim contendat hirundo

Cycnis? aut quidnam tremulis facere ar-
tubus hoedi
Consimile in cursu possint, ac fortis equi
vis?
Tu Pater et rerum Inventor! Tu patria
nobis
Suppeditas praecepta, Tuisque ex, Inclute,
chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia limant,
Omnia nos itidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita. —

Lucret. lib. III.

Inhalt.

Seite

Einleitung. 1

Erſter Abſchnitt. Materie, Form der Erkenntniß, Form der Sinnlichkeit, Form des Verſtandes, Zeit und Raum. 11

Zweiter Abſchnitt. Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verſtandsbegriffe a priori, oder Kategorien, Schemata, Beantwortung der Frage: quid juris? Beantwortung der Frage: quid facti? Zweifel über dieſelbe. 27

Dritter Abſchnitt. Verſtandsideen, Vernunftideen, u. ſ. w. 78

Vierter Abſchnitt. Subjekt und Prädikat. Das Beſtimmbare und die Beſtimmung. 94

Fünfter Abſchnitt. Ding, Möglich, Nothwendig, Grund, Folge, u. ſ. w. 98

Seite

Sechster Abschnitt. Einerleiheit, Verschiedenheit, Gegensetzung, Realität, Negation, logisch und transscendental. 110

Siebenter Abschnitt. Größe. 120

Achter Abschnitt. Veränderung, Wechsel, u. s. w. 124

Neunter Abschnitt. Wahrheit, subjektive, objektive, logische, metaphysische. 145

Zehnter Abschnitt. Ueber das Ich. Materialismus, Idealismus, Dualismus ꝛc. 155

Kurze Uebersicht des ganzen Werkes. 167

Meine Ontologie. 239

Ueber symbolische Erkenntniß und philosophische Sprache. 263

Anmerkungen und Erläuterungen ꝛc. 333

An

Seine Majestät

den

König von Polen,

Großherzog von Litthauen,

&c. &c.

Sire!

Die Menschen haben von jeher die Herrschaft der Vernunft über sich anerkannt, und sich ihrem Zepter freiwillig unterworfen. Sie haben ihr aber bloß eine richterliche, nicht eine gesetzgebende, Macht zuerkannt. Der Wille war immer der oberste Gesetzgeber; die Vernunft sollte nur die Verhältnisse der Dinge zu einander, in Beziehung auf den Willen bestimmen. In den neuern Zeiten haben die Menschen einsehen gelernt, daß der freie Wille nichts anders, als die Vernunft selbst seyn kann, und daß diese daher nicht bloß das Verhältniß der Mittel zum Endzweck, sondern den Endzweck selbst bestimmen muß. Die Grundsätze der Moral, Politik, ja selbst des Geschmacks, müssen den Stempel der Vernunft haben, wenn sie von irgend einem Gebrauch seyn sollen. Es ist also ein wichtiges Geschäft, ehe man die Gesetze der Vernunft auf diese Gegenstände anwendet, erst diese Gesetze selbst durch Untersuchung über die

Natur der Vernunft, die Bedingungen ihres Gebrauchs und ihre Gränzen, zu bestimmen und festzusetzen. Dies ist keine einzelne Spekulation, die bloß die Befriedigung der Wißbegierde zum Endzweck hat, und die daher aufgeschoben, und andern wichtigern Geschäften nachgesetzt werden muß; sondern sie muß alle übrigen Geschäften vorgehen, weil, ehe dieses geschehen ist, nichts vernünftiges im Menschenleben vorgenommen werden kann. Dieses ist die Untersuchung, die ich in diesem Werke angestellt habe, das ich jetzt zu den Füßen des Throns Ewr. Königlichen Majestät zu legen wage.

Wenn es wahr ist, daß man die innere Würde eines Mannes in hohen Posten mit weit größerer Zuverläßigkeit aus der Art, wie er seine Muße verwendet, als aus den Beschäftigungen erkennen kann, die sein erhabner Stand von ihm zu fordern scheint, und wobei er eine ganze Nation, ja öfters

eine halbe Welt zu Zeugen hat; wie hoch müssen wir dann nicht das Verdienst eines Regenten würdigen, Der von dem ehrenvollsten und schwersten aller Geschäfte, Menschen glücklich zu machen, in den Armen der Musen, im Schooße der Wissenschaften ausruht, und so noch selbst in Seinen Erholungen, und Feierstunden groß bleibt! Verbindet Er mit dem stillen Bewußtseyn eigner Würde, das Ihm dies unaufhörliche Ringen nach Vollkommenheit gewähren muß, noch überdem die liebenswürdige Eischaft der Popularität, die den Glanz des Thrones mildert, und dem bescheidnen Wahrheitsforscher Muth giebt, seine Untersuchungen zu den Füßen der Majestät niederzulegen; wie feurig muß Ihm dann nicht jedes Herz zufliegen, wie muß Sein Beispiel dann nicht alle Seine Unterthanen auffordern, Ihm wenigstens in dem erreichbaren Grade ähnlich zu werden, und ihre ganze Kraft auf die Wissenschaften zu richten, denen ihr erhab-

ner Monarch nur einen geringen Theil Seiner kostbaren Zeit schenken kann: zumal da sie sich von Ihm nicht nur Schutz und Nachsicht, sondern auch Leitung und Belehrung versprechen dürfen.

Es ist mein Stolz, in dem Lande eines Regenten geboren zu seyn, Der jene erhabnen Vorzüge in so vollem Maaße besitzt, Der die Wissenschaften schützt, und befördert, weil Er ihren Einfluß auf den Staat kennt, weil Er weiß, daß sie die menschliche Natur veredeln, und unserm Geist die Ausdehnung und Freiheit geben, die zwar dem zagenden Despoten verdächtig sind, von denen aber der gute Landesvater nichts fürchtet, und sie darum Seinen Kindern, als ihr unveräußerliches Geburtsrecht eher gönnen, als mißgönnen wird. — Es ist mein Stolz, unter dem Zepter **Ewr. Königl. Majestät** geboren zu seyn. Und führte mich gleich mein Schicksal in die Preußischen Staaten, so blieben mir doch selbst in der Entfernung

die glücklichen Bemühungen Ewr. Königl. Majestät um die Wissenschaften immer heilig und unvergeßlich, und bewogen mich, Ewr. Majestät diese Versuche über einige Gegenstände der Transscendentalphilosophie in tiefster Unterthänigkeit zuzueignen.

Ich würde mich glücklich schäzen, wenn diese erste Frucht meiner geringen Talente nicht ganz unwürdig gefunden würde, mit dem hohen Beifall Ewr. Königlichen Majestät beehrt zu werden; wenn ich dadurch etwas dazu beitragen könnte, den edlen Polen eine vortheilhafte Meinung von meiner Nation, nemlich den unter ihrem Schutze lebenden Juden, beizubringen, und sie zu überzeugen, daß es ihnen weder an Fähigkeit, noch an gutem Willen, sondern bloß an einer zweckmäßigen Richtung ihrer Kräfte gemangelt hat, wenn sie dem Staat, der sie geduldet, nicht nützlich gewesen sind. Doppelt glücklich wäre ich, wenn es mir ge-

lingen sollte, meine Nation zugleich auf ihre wahren Vortheile aufmerksam zu machen, und ihr Muth und Eifer zu dem Bestreben einzuflößen, sich der Achtung der Nation, unter welcher sie lebt, durch Aufklärung und Rechtschaffenheit immer würdiger zu machen, und die Wohlthaten zu verdienen, die sie unter der weisen Regierung **Ewr. Königlichen Majestät** genießet.

Mit den wärmsten Wünschen für die Erhaltung und Glückseligkeit **Ewr. Königl. Majestät** verharre ich zeitlebens

Ewr. Majestät

Berlin,
im December,
1789.

unterthänigster Knecht,
Salomon Maimon.

Einleitung.

Wenn es wahr iſt, daß jedes Weſen ſich beſtrebt, ſo viel an ihm iſt, ſein Daſeyn zu verlängern, und das Daſeyn eines denkenden Weſens (nach dem Karteſianiſchen identiſchen Satz: cogito, ergo sum) im Denken beſteht: ſo folgt hieraus ganz natürlich, daß jedes denkende Weſen ſich beſtreben muß, ſo viel an ihm iſt, zu denken. Es iſt nicht ſchwer, zu beweiſen: daß alle menſchlichen Triebe, in ſo fern ſie menſchliche Triebe ſind, ſich in dem einzigen Triebe zu denken auflöſen laſſen; ich erſpare aber dieſes bis zu einer andern Gelegenheit. Auch die Verächter des Denkens, wenn ſie nur genau auf ſich ſelbſt aufmerkſam ſeyn wollen, müſſen dieſe Wahrheit eingeſtehn. Alle menſchliche Beſchäftigungen ſind, als ſolche, bloß ein mehr oder weniger Denken.

Da aber unser denkendes Wesen eingeschränkt ist, so ist dieser Trieb, obwohl nicht objektiv, doch subjektiv begränzt. Es giebt also hier ein Maximum, das man (alle äussere Hindernisse abgerechnet) nicht überschreiten, wohl aber von demselben durch eigene Nachlässigkeit zurück bleiben kann; folglich ist das Bestreben eines denkenden Wesens: nicht nur überhaupt zu denken, sondern dieses Maximum im Denken zu erreichen. Man kann daher den Wissenschaften, ausser ihrem mittelbaren Nutzen im menschlichen Leben, einen unmittelbaren Nutzen, indem sie dieses Denkungsvermögen beschäftigen, nicht absprechen.

Nun giebt es aber nur zwei eigentlich so genannte Wissenschaften, in so fern sie auf Principia a priori beruhen; nämlich: die Mathematik, und die Philosophie. In allen übrigen Gegenständen menschlicher Erkenntniß aber ist nur so viel Wissenschaft, als diese darin enthalten sind, anzutreffen. Die Mathematik bestimmt ihre Gegenstände a priori, durch Konstruktion; folglich bringt darin das Denkungsvermögen sowohl die Form, als die Materie seines Denkens aus sich selbst heraus. So ist es aber nicht mit der Philosophie beschaffen: in derselben bringt der Verstand bloß die Form seines Denkens aus sich

ſelbſt heraus; die Objekte aber, worauf dieſe angewandt werden ſoll, müſſen ihm von irgend anders woher gegeben werden.

Die Frage iſt alſo: wie iſt Philoſophie, als eine reine Erkenntniß a priori, möglich? Der große Kant hat dieſe Frage in ſeiner Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen, und ſie auch ſelbſt beantwortet, indem er zeigt: daß die Philoſophie transſcendental ſeyn muß, wenn ſie von irgend einem Gebrauch ſeyn ſoll, d. h. ſie muß ſich a priori auf Gegenſtände überhaupt beziehen können, und heißt alsdann die Transſcendentalphiloſophie. Dieſe iſt alſo eine Wiſſenſchaft, die ſich auf Gegenſtände bezieht, welche durch Bedingungen a priori, nicht durch beſondre Bedingungen der Erfahrung a posteriori beſtimmt ſind: wodurch ſich die Transſcendentalphiloſophie ſowol von der Logik, die ſich auf einen unbeſtimmten Gegenſtand überhaupt, als von der Naturlehre unterſcheidet, die ſich auf durch Erfahrung beſtimmte Gegenſtände bezieht. Ich will es mit Beiſpielen erläutern. Der Satz: A iſt A, oder ein Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei, gehört zur Logik: denn hier bedeutet A ein Ding überhaupt, das zwar beſtimmbar, aber doch durch keine Bedingung, ſo wenig a priori als a posteriori,

bestimmt ist: daher gilt er auch von jedem Dinge ohne Unterschied. Der Satz aber: der Schnee ist weiß, gehört zur Naturlehre; weil sowohl das Subjekt (Schnee), als das Prädikat (weiß) Gegenstände der Erfahrung sind. Hingegen dieser Satz: alles Wechselnde (Accidenz) ist mit etwas Beharrlichem in der Zeit (Substanz) nothwendig verknüpft, gehört nicht zur Logik; weil das Subjekt und das Prädikat keine unbestimmte, d. h. Gegenstände überhaupt sind; sondern das Subjekt ist dadurch bestimmt, daß es etwas Beharrliches in der Zeit, das Prädikat aber dadurch, daß es etwas Wechselndes sey. Auch gehört er nicht zur Physik; denn die Gegenstände sind zwar bestimmt, aber nur durch Bestimmungen a priori (der Zeit, die eine Form a priori ist,) bestimmt. Er gehört also zur transscendentalen Philosophie. Die Sätze der Logik sind analytische (deren Prinzip der Satz des Widerspruchs ist); die der Physik sind synthetische a posteriori (das Subjekt wird mit dem Prädikate darum in einem Satze verknüpft, weil man sie in Zeit und Raum, als verknüpft, wahrnimmt): ihr Prinzip ist (als bloße Wahrnehmungen, ehe sie durch einen Verstandsbegrif zu Erfahrungssätzen gemacht werden) Association der Ideen. Die Sätze der

transſcendentalen Philoſophie aber ſind zwar auch ſynthetiſche Sätze, ihr Prinzip iſt aber nicht Erfahrung (Wahrnehmung), ſondern vielmehr umgekehrt: ſie ſind Prinzipien oder nothwendige Bedingungen zur Erfahrung, wodurch dasjenige, was in der Wahrnehmung bloß iſt, ſeyn muß.

Wir gelangen zu ihnen auf folgende Weiſe: Zuförderſt ſetzen wir das Faktum als unbezweifelt voraus: daß wir eine Menge Erfahrungsſätze haben, d. h. ſolche, die nicht bloß eine zufällige, ſondern eine nothwendige Verknüpfung zwiſchen den in Wahrnehmung gegebenen Subjekten und Prädikaten enthalten. Z. B. das Feuer erwärmt den Körper, der Magnet zieht das Eiſen an, u. dgl. mehr. Wir machen aber aus dieſen beſondern Sätzen einen allgemeinen Satz: daß, wenn wenn das Eine, A, geſetzt wird, auch das Andere, B, nothwendig geſetzt werden muß. Nun möchte man zwar glauben, daß wir dieſen allgemeinen Satz durch die Induktion herausgebracht haben, indem wir vorausſetzen, daß er ſich auch durch eine vollſtändige Induktion beſtätigen wird. Da aber unſre Induktion niemals vollſtändig ſeyn kann, ſo kann auch ein auf die Art herausgebrachter Satz nur ſo weit, als dieſe zu-

reicht, gebraucht werden. Bei genauer Unterſuchung finden wir aber, daß es ſich mit einem transſcendentalen allgemeinen Satze ganz anders verhält: nämlich, der Satz iſt an ſich a priori ſchon vor den beſondern Erfahrungen allgemein, weil wir ohne denſelben gar keine Erfahrungen (ſubjektive Wahrnehmungen auf objektive bezogen) haben können, wie es in der Abhandlung ſelbſt gezeigt werden ſoll; folglich weit entfernt, einen ſolchen Satz von der Erfahrung abzuleiten, leiten wir vielmehr Erfahrung von demſelben her, indem er eine Bedingung der Erfahrung iſt.

Nun könnte man wieder ſagen: es iſt wahr, daß in den beſondern Fällen, wo wir dieſen Satz bemerken, er nicht bloß eine Wahrnehmung, d. h. ſubjektive Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat, ſondern eine Erfahrung, d. i. objektive Verknüpfung, iſt; er kann aber dennoch nur ein beſondrer Satz ſeyn, d. h. von den ſchon gemachten, nicht a priori von den noch zu machenden Erfahrungen, gelten. So wie z. B. der Satz: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, ob er gleich objektiv iſt, dennoch nur von der geraden Linie, nicht aber allgemein von allen zu konſtruirenden Objekten, gilt; weil dieſer Satz nicht auf Bedingungen einer Konſtruktion über-

haupt, ſondern nur dieſer beſondern Konſtruktion beruhet. So könnte auch der Satz: wenn etwas in der Erfahrung gegeben wird, ſo muß etwas Anderes nothwendig gegeben werden, nur von dieſer beſondern, nicht aber von Erfahrung überhaupt, gelten? Hierauf dient zur Antwort: dieſe Vorausſetzung iſt unmöglich, weil alsdann der Satz ſo ausgedrückt werden müßte: einige Gegenſtände der Erfahrung ſind von der Beſchaffenheit, daß, wenn der eine geſetzt wird, auch der andre nothwendig geſetzt werden muß. Die Bedingungen, wodurch dieſe einige Gegenſtände beſtimmt, und von allen, worauf ſich dieſer Satz nicht bezieht, unterſchieden werden, müßten alſo in der Wahrnehmung gegeben werden; die beſondern Erfahrungen (das Feuer erwärmt den Körper u. dgl.) müßten durch Vergleichung ihrer mit den im Satze ausgedrückten Beſtimmungen, und Beurtheilung, daß ſie einerlei ſind, entſpringen. (Denn wären dieſe einige im Satze ſelbſt unbeſtimmt, ſo hätten wir gar kein Kriterium, woran wir erkennen könnten, daß dieſe beſondern Fälle unter den einigen, worauf ſich der Satz bezieht, gehören; wir könnten alſo von dem Satze gar keinen Gebrauch machen.) Nun aber iſt der Verſtand (als das Vermögen der Regeln) nicht zu-

gleich das Vermögen der Anschauungen; folglich kann sich der Satz oder die Regel nicht auf besondre Bestimmungen der Wahrnehmungen beziehn, sondern auf Wahrnehmungen überhaupt: wir müssen also in den Wahrnehmungen etwas allgemeines a priori aufsuchen; (denn wäre dieses Allgemeine selbst eine Bestimmung a posteriori, so könnte die Schwierigkeit dadurch nicht gehoben werden;) dieses finden wir aber wirklich an der Zeit, die eine allgemeine Form oder Bedingung aller Wahrnehmungen ist, folglich auch alle begleiten muß. Jener Satz wird nun also auf die Art ausgedrückt: das Vorhergehende bestimmt das Folgende in der Zeit; er bezieht sich also auf etwas a priori allgemeines, nämlich die Zeit. Woraus wir sehen: daß die Sätze der Transscendentalphilosophie sich erstlich auf bestimmte Objekte (nicht, wie die der Logik, auf einen Gegenstand überhaupt,) d. h. auf Anschauungen; zweitens auf a priori bestimmte Objekte (nicht, wie die der Physik,) beziehen: denn sie müssen entweder allgemeine Sätze seyn, oder sie sind gar keine.

Eine vollständige Idee der Transscendentalphilosophie (obschon nicht die ganze Wissenschaft selbst) liefert uns der große Kant in seinem unsterblichen Werke der Kritik der reinen Vernunft.

Mein Vorhaben in diesem Versuche ist: die wichtigsten Wahrheiten aus dieser Wissenschaft vorzutragen. Ich folge zwar dem genannten scharfsinnigen Philosophen; aber (wie der unparteiische Leser bemerken wird) ich schreibe ihn nicht ab: ich suche ihn, so viel in meinem Vermögen ist, zu erläutern, zuweilen aber mache ich auch Anmerkungen über denselben. Besonders lege ich dem denkenden Leser folgende Anmerkungen zur Prüfung vor. Erstlich: den Unterschied zwischen bloßer Erkenntniß a priori, und der reinen Erkenntniß a priori, und die noch zurückgebliebne Schwierigkeit in Ansehung der letztern. Zweitens: meine Herleitung des Ursprungs der synthetischen Sätze aus der Unvollständigkeit unserer Erkenntniß. Drittens: den Zweifel in Ansehung der Frage: Quid facti, worin Hume's Einwurf unauflöslich zu seyn scheint. Viertens: die von mir gegebnen Winke zur Beantwortung der Frage: quid juris, und Erklärung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt, durch das Reduziren der Anschauungen auf ihre Elemente, die von mir Verstandsideen genannt worden sind. Die übrigen Anmerkungen wird der Leser selbst an ihrem Orte finden. Wie weit ich übrigens Kantianer, Antikantianer, beides zugleich, oder keines

von beiden, bin: überlasse ich der Beurtheilung des denkenden Lesers. Ich habe mich bemüht (welches ich auch durch mein Motto habe anzeigen wollen), den Schwierigkeiten dieser entgegengesetzten Systeme, so viel an mir war, auszuweichen; wie weit es mir hierin gelungen ist, mögen Andere entscheiden.

Was meinen Stil und Vortrag anbetrift, so gestehe ich selbst, daß derselbe (weil ich kein Deutscher von Geburt bin, und mich auch in schriftlichen Aufsätzen nicht geübt habe) sehr mangelhaft ist. Auch wollte ich dies Werk nicht durch den Druck bekannt machen, wenn mich nicht einige gelehrte Männer, denen ich es zum Durchlesen gegeben habe, versichert hätten, daß ich bei den Mängeln meines Vortrags dennoch verständlich bin; und für Leser, die auf den Stil mehr als auf die Sache selbst sehen, schreibe ich auch nicht. Uebrigens soll es nur ein Versuch seyn, den ich in der Folge ganz neu umzuarbeiten gesonnen bin. Sollte ein Recensent, ausser dem Stil und der Ordnung, noch etwas gegen die Sache selbst einzuwenden haben: so werde ich immer bereit seyn, entweder mich zu vertheidigen, oder meinen Irrthum einzugestehn. Mein Hauptbewegungsgrund ist bloß Beförderung der Erkenntniß der Wahr-

heit; und wer meine Lage kennt, wird ſelbſt einſehn, daß ich auf ſonſt nichts in der Welt Prätenſion machen könne. Ein Tadel über meinen Stil wäre alſo nicht nur unbillig, weil ich meine Schwäche darin ſelbſt eingeſtanden habe, ſondern auch ganz unnütz, weil meine Vertheidigung dawider vermuthlich nicht anders, als auch in ſolchem Stil abgefaßt ſeyn würde: welches dann einen Progreſſum in infinitum geben müßte.

Erſter Abſchnitt.

Materie, Form der Erkenntniß, Form der Sinnlichkeit, Form des Verſtandes, Zeit und Raum.

Ein eingeſchränktes Erkenntnißvermögen, erfordert zwei Stücke: 1) Materie, d. h. etwas Gegebnes, oder das was am Gegenſtande der Erkenntniß erkannt werden ſoll; 2) Form, oder das wofür es erkannt werden ſoll. Die Materie iſt das Beſondre im Gegenſtande, wodurch er erkannt und von allen übrigen unterſchieden wird. Die Form hingegen (in ſo fern ſie im Erkenntnißvermögen in Beziehung auf dieſe Art Gegenſtände gegründet iſt) iſt das Allgemeine, das einer Klaſſe von Gegenſtänden zugehören kann. — Form der Sinnlichkeit iſt daher die Art des Erkenntnißvermögens in Beziehung auf ſinnliche Gegenſtände; Form des Verſtandes iſt ſeine Wirkungsart in Beziehung auf Ge-

genſtände überhaupt; oder (welches daſſelbe iſt) auf Gegenſtände des Verſtandes.

Z. B. es wird dem Erkenntniß-Vermögen die rothe Farbe gegeben (es heißt darum gegeben, weil dieſes Vermögen es nicht aus ſich ſelbſt, nach einer von ihm ſelbſt vorgeſchriebnen Art, hervorbringen kann, ſondern es ſich dabei bloß leidend verhält). Dieſes iſt alſo Materie des wahrgenommnen Gegenſtandes. Nun iſt aber unſre Art, ſo wohl die rothe Farbe, als andre ſinnliche Gegenſtände wahrzunehmen, dieſe: daß wir das Mannigfaltige darin in Zeit und Raum ordnen. Dieſe ſind die Formen. Denn dieſe Arten das Mannigfaltige zu ordnen, ſind nicht in der rothen Farbe, als in einem beſondern Gegenſtande gegründet; ſondern in unſerm Erkenntnißvermögen in Beziehung auf alle ſinnliche Gegenſtände ohne Unterſchied. Und ſo ſind wir alſo a priori überzeugt, daß nicht nur die ſinnlichen Gegenſtände, die wir in dieſen Formen ſchon wahrgenommen haben, ſondern auch alle noch wahrzunehmenden Gegenſtände dieſe Formen haben müſſen.

Man ſieht auch hieraus, daß nicht erſt bei der Wahrnehmung der Gegenſtände dieſe Formen in uns entſpringen (weil ſie ſonſt in den be-

sondern Gegenständen gegründet, und folglich keine allgemeine Formen, seyn würden); sondern daß sie schon vorher (als allgemeine Bedingungen dieser Wahrnehmung) in uns waren. Die Wahrnehmung selbst ist also ein Erkennen dieser allgemeinen Formen in besondern Gegenständen; und so ist es auch mit den Formen des Verstandes, wie es in der Folge gezeigt werden soll.

Wir wollen hier von den Formen der Sinnlichkeit an sich handeln; im folgenden Abschnitt aber werden wir diese, in Verknüpfung mit den Formen des Verstandes, in Beziehung auf die ihnen zum Grunde liegende Materie der Sinnlichkeit selbst, betrachten. Also erstlich von den Formen der Sinnlichkeit oder von Zeit und Raum.

Raum und Zeit.

Raum und Zeit sind keine von den Erfahrungen abstrahirten Begriffe; denn sie sind keine Bestandtheile der Erfahrungsbegriffe: d. h. sie sind nicht das Mannigfaltige, sondern die Einheiten, wodurch das Mannigfaltige der Erfahrungsbe-

griffe zuſammen genommen wird. Z. B. das Gold iſt ein Erfahrungsbegrif von der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, gelben Farbe, u. ſ. w. welche das Mannigfaltige in dem Golde ausmachen; dieſes Mannigfaltige wird aber bloß darum in einem Begriffe zuſammen genommen, weil es in Zeit und Raum zuſammen iſt; folglich ſind Zeit und Raum, nicht die Beſtandtheile ſelbſt, ſondern bloß die Bande derſelben. Die Undurchdringlichkeit, die gelbe Farbe u. ſ. w. an ſich, auſſer ihrer Verknüpfung betrachtet, ſind von der Erfahrung abſtrahirte Begriffe; nicht aber Zeit und Roum, wodurch dieſe Verknüpfung möglich iſt. Sie ſind aber auch keine Erfahrungsbegriffe ſelbſt (Einheit im Mannigfaltigen der Erfahrung); denn ſie enthalten kein Mannigfaltiges, aus ungleichartigen Theilen beſtehendes in ſich. Die Theile derſelben ſind nicht *vor* ihnen, ſondern *in* ihnen möglich; nur ihrer Quantität, nicht aber ihrer Qualität nach, können ſie als Vielheit betrachtet werden.

Was ſind alſo Raum und Zeit? Herr *Kant* behauptet, daß ſie die Formen unſrer Sinnlichkeit ſind, und hierin bin ich mit ihm völlig einerley Meinung. Ich füge bloß hinzu, daß dieſe beſondern Formen unſrer Sinnlichkeit in den allge-

meinen Formen unſers Denkens überhaupt ihren Grund haben. Denn die Bedingung unſers Denkens (Bewußtſeyns) überhaupt, iſt Einheit im Mannigfaltigen. Sind alſo A und B völlig einerley; ſo fehlet hier das Mannigfaltige. Es giebt daher kein Vergleichen, und folglich kein Bewußtſeyn (auch der Einerleyheit nicht). Sind ſie aber völlig verſchieden, ſo fehlet hier die Einheit, es giebt abermal kein Vergleichen, und folglich auch kein Bewußtſeyn, ſelbſt dieſer Verſchiedenheit nicht, indem die Verſchiedenheit, obſchon ſie ſubjective betrachtet, eine Einheit oder Beziehung der Objecte auf einander iſt, doch objective bloß ein Mangel der Einerleyheit iſt. Sie kann alſo nicht objektive Gültigkeit haben. Raum und Zeit ſind alſo dieſe beſondern Formen, wodurch Einheit im Mannigfaltigen der ſinnlichen Gegenſtände und dadurch dieſe ſelbſt als Objecte unſers Bewuſtſeyns, möglich ſind.

Ich bemerke noch, daß jede dieſer Formen an ſich nicht hinreichend, und daß beide zu dieſem Behuf nothwendig ſind, aber nicht daß die Setzung der einen die Setzung der andern nothwendig macht; ſondern vielmehr umgekehrt, nämlich die Setzung der einen macht die Hebung der andern in eben denſelben Objekten nothwendig. Folglich

lich macht die Setzung der einen die Setzung der andern überhaupt nothwendig; weil ohnedies die Vorstellung der Hebung der andern (als einer bloßen Negation) unmöglich wäre. Ich werde mich hierüber näher erklären. Raum ist das Auseinanderseyn der Objekte (in einerlei Ort seyn, ist keine Bestimmung des Raums, sondern vielmehr die Hebung desselben); Zeit ist das Vorhergehen und Folgen der Objekte auf einander (das Zugleichseyn ist keine Bestimmung der Zeit, sondern die Hebung derselben). Sollen wir uns also Dinge im Raum, das heißt, ausser einander, vorstellen, so müssen wir sie uns zugleich, das heißt, in einerlei Zeitpunkt, vorstellen (weil die Beziehung des Auseinanderseyns eine untheilbare Einheit ist). Sollen wir uns Dinge in einer Zeitfolge auf einander vorstellen, so müssen wir sie in einerlei Ort vorstellen, (weil wir sie uns sonst in eben demselben Zeitpunkt vorstellen müßten). Nun könnte man zwar denken, daß Bewegung, Raum und Zeit in eben denselben Objekten vereinigen muß, weil sie Veränderung des Orts in einer Zeitfolge ist. Bey genauer Ueberlegung aber finden wir, daß es sich doch nicht so verhält, nemlich sie werden hier auch nicht in eben denselben Objekten vereinigt. Laßt

uns zwei Dinge ſetzen, die außer einander ſind: a und b; und ferner ein drittes c annehmen, das ſich von a nach b bewegt. Hier wird a und b zugleich (ohne Zeitfolge) in Raum (außer einander) vorgeſtellt; c aber d. h. ſeine verſchiednen Beziehungen (ca. cb.) bloß in einer Zeitfolge, nicht aber im Raum vorgeſtellt werden; weil Beziehungen (als Begriffe) bloß in einer Zeitfolge, nicht aber außer einander gedacht werden können.

Raum und Zeit ſind ſo wohl Begriffe als Anſchauungen, und die letztern ſetzen die erſten voraus. Die ſinnliche Vorſtellung der Verſchiedenheit der beſtimmten Dinge iſt das Auseinanderſeyn derſelben; die Vorſtellung der Verſchiedenheit der Dinge überhaupt iſt das Auseinanderſeyn überhaupt oder der Raum. Dieſer Raum iſt alſo (als Einheit im Mannigfaltigen) ein Begrif. Die Vorſtellung der Beziehung eines ſinnlichen Objekts auf verſchiedne ſinnliche Objekte zugleich, iſt Raum als Anſchauung. Gäbe es nur eine einförmige Anſchauung, ſo hätten wir keinen Begrif und folglich auch keine Anſchauung (weil dieſe jene vorausſetzt) vom Raume. Gäbe es hingegen lauter verſchiedenartige Anſchauungen, ſo hätten wir bloß einen Begrif, aber nicht eine Anſchauung des Raumes. Und ſo iſt es auch mit der Zeit. Raum

als Anſchauung (wie auch Zeit) iſt alſo ein ens imaginarium; denn er entſteht dadurch, daß die Einbildungskraft dasjenige was nur in Beziehung auf etwas anders iſt, als abſolut ſich vorſtellt; von dieſer Art, iſt abſoluter Ort; abſolute Bewegung, u. d. gl. Ja die Einbildungskraft beſtimmt ſogar dieſe ihre Erdichtungen auf mannichfaltige Art; woraus die Gegenſtände der Mathematik entſpringen (der Unterſchied zwiſchen der abſoluten und relativen Betrachtungsart iſt bloß ſubjektiv, und ändert nichts im Gegenſtande ſelbſt). Die Gültigkeit der Grundſätze von dieſen Erdichtungen beruhet lediglich auf der Möglichkeit ihrer Hervorbringung. Z. E. aus 3 Linien deren zwei zuſammen größer als die dritte ſind, kann ein Dreieck entſtehen; aus 2 Linien kann keine Figur entſtehen; u. dergl. Ja ſo gar die Einbildungskraft (als Erdichtungsvermögen, Gegenſtände a priori zu beſtimmen) ſtehet hier dem Verſtande zu Dienſte. Wenn dieſer zur Ziehung einer Linie zwiſchen zwei Punkten die Regel vorſchreibt, daß ſie die kürzeſte ſeyn ſoll; ſo ziehet alsbald die Einbildungskraft zur Genugthuung dieſer Forderung eine gerade Linie. Dieſes Erdichtungsvermögen iſt gleichſam ein Mittelding zwiſchen der eigentlich ſogenannten Einbildungskraft und dem Verſtande; indem dieſer

ganz thätig ist. Er nimmt nicht bloß die Objekte (wie sie von irgend einem Grund gegeben seyn mögen) auf, sondern er ordnet und verknüpft sie unter einander; und hierin ist auch sein Verfahren nicht bloß willkührlich, sondern er sieht dabei erstlich auf einen objektiven Grund, und dann auch auf Vermehrung seiner Thätigkeit, das heißt, bei ihm gilt nur diejenige Synthesis als Objekt, die einen objektiven Grund (des Bestimmbaren und der Bestimmung) hat und die daher Folgen haben muß; aber keine andere. Die Synthesis der Einbildungskraft hingegen ist nur in so fern thätiger Art, als sie die Gegenstände nicht bloß auf einmal, sondern sie unter einander ordnet und verknüpft; sie ist aber hierin leidend, daß dieses auf eine bestimmte Art (nach dem Gesetz der Association) von ihr bewerkstelligt wird. Hingegen ist die Synthesis des Erdichtungsvermögens ganz freiwillig, und kann daher, ob zwar nicht regelverständig, doch regelmäßig seyn.

Ich will mich hierüber näher erklären.

Eine Synthesis überhaupt, ist Einheit im Mannichfaltigen. Es kann aber diese Einheit, und dieses Mannichfaltige, entweder nothwendig (dem Verstande gegeben, nicht aber von demselben hervorgebracht) seyn; oder willkührlich vom

Verſtande ſelbſt, aber nicht nach einem objektiven Geſetze, hervorgebracht ſeyn. Das Gegebene (reale in der Empfindung) iſt eine Einheit von der erſten Art. Zeit und Raum als Anſchauungen, in ſo fern ſie Quanta ſind, gehören zur zweiten Art. Ein beſtimmter (eingeſchränkter) Raum kann willkührlich als eine Einheit angenommen werden, woraus (durch ſucceſſiver Syntheſis ſolcher Einheiten zu einander) eine willkürliche (ſo wohl in Beziehung auf dieſe angenommene Einheit, als in Betracht der immer möglichen Fortſetzung dieſer Syntheſis) Vielheit entſpringt. Ein Dreieck z. B. iſt eine vom Verſtande (nach dem Geſetze des Beſtimmbaren und der Beſtimmung) hervorgebrachte Einheit. Ein recht- ſtumpf- und ſpitzwinkliches Dreieck iſt eine vom Verſtande (nach dem Geſetze des Beſtimmens) gedachte Vielheit. Zeit und Raum als Begriffe (des Auseinanderſeyns und der Folge) enthalten eine als Differenziale derſelben nothwendige Einheit im Mannichfaltigen; denn Syntheſis von der Beziehung des Vorhergehenden und des Folgenden auf einander kann nie vom Verſtande getrennet, gedacht werden, weil ſonſt das Weſen der Zeit ganz zerſtört werden muß. Nehme ich hingegen eine beſtimmte Zeit (Dauer) als eine Einheit an, und bringe durch ſucceſſive Syntheſis von der-

gleichen Einheiten zu einander, eine größere Zeit hervor; so ist diese Synthesis bloß willkürlich. Und so ist es auch mit dem Raume. Hieraus erhellet der Unterschied zwischen Zeit und Raum als Begriffe, und als Anschauungen betrachte. Im erstern Falle schließen sie sich einander aus, wie ich schon bemerkt habe; im zweiten verhält es sich gerade umgekehrt, d. h. sie setzen einander voraus, denn da sie extensive d. h. solche Größen sind, bei denen die Vorstellung des Ganzen erst durch die Vorstellung der Theile möglich wird; so muß man, um einen bestimmten Raum sich vorstellen zu können immer einen andern bestimmten Raum als eine Einheit annehmen, um durch successive Synthesis desselben, diesen beliebigen Raum herauszubringen. Diese successive Synthesis aber setzt die Vorstellung der Zeit voraus. Wiederum will man eine bestimmte Zeit denken, so kann es nur durch die Entstehung eines bestimmten Raumes, d. h. durch die Bewegung des Zeigers an einer Uhr, u. dergl. geschehn. Die reine Arithmetik hat die Zahl, deren Form die reine Zeit als Begrif ist, zum Gegenstande. Die reine Geometrie hingegen, hat den reinen Raum nicht als Begrif, sondern als Anschauung, zum Gegenstande. In der Differenzialrechnung wird der Raum als Begrif abstrahirt von aller Quan-

tität, aber doch durch verschiedne Arten der Qualität, seiner Anschauung bestimmt betrachtet.

Ich glaube behaupten zu können, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit mit den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorieen einerlei Grad der Realität haben; und daß daher, was von diesen mit Recht, auch von jenen behauptet werden kann. Ich nehme zum Beispiel die Kategorie von Ursache. Hier finde ich erstlich die Form der hypothetischen Urtheile: wenn etwas a gesetzt wird, so muß etwas anders b nothwendig gesetzt werden; dadurch wird a und b bloß durch dieses Verhältniß zu einander bestimmt, wir wissen aber noch nicht was a an sich und b an sich seyn mögen. Bestimme ich hingegen a (durch etwas anders, außer seinem Verhältniß zu b) so wird dadurch auch b bestimmt. Diese logische Form. auf bestimmte Gegenstände applicirt, heißt Kategorie. Die Zeit ist eine Form, das heißt eine Art Gegenstände auf einander zu beziehen. Es müßen in ihr zwei von einander unterschiedne Punkte (das Vorhergehende und das Folgende) angenommen werden; diese müssen wiederum durch die Gegenstände die sie ausfüllen, bestimmt werden. Die reine Zeit (das Vorhergehen, und Folgen ohne die Stelle eines jeden zu bestimmen) kann

also mit gedachter logischer Form verglichen werden (beide sind Beziehungen der Dinge auf einander). Die durch Gegenstände bestimmten Zeitpunkte können mit den Kategorien selbst (Ursache und Würkung) verglichen werden. Und so wie die Kategorien ohne Zeitbestimmung keine Bedeutung, und folglich keinen Gebrauch haben können; so können auch die Zeitbestimmungen ohne die Kategorien von Substanz und Accidenz, und diese ohne bestimmte Gegenstände keine Bedeutung haben. Und so ist es auch mit dem Raume.

Außer diesem Begriffe weiß ich auch nicht, warum Zeit und Raum Anschauungen seyn sollen. Eine Anschauung wird bloß darum als eine Einheit betrachtet, weil ihre in Raum und Zeit unterschiedene Theile, in Ansehung eines Begrifs einerlei sind; man müßte, also um Zeit und Raum selbst als Anschauung zu bestimmen, noch eine andere Zeit und einen andern Raum annehmen. Ich setze zwei Punkte a und b, die auseinander sind, jeder dieser Punkte ist noch kein Raum, sondern bloß ihre Beziehung auf einander; hier ist also keine Einheit im Mannigfaltigen des Raums, sondern eine absolute Einheit desselben d. h. es ist noch keine Anschauung. Wird man sagen, daß es obschon keine Anschauung, doch das Element ei-

ner Anſchauung ſeyn kann, wenn man außer dem Punkt b noch einen Punkt c annimmt, ſo daß die Anſchauung des Raums aus dem Auseinanderſeyn, von a und b und dann von b und c entſpringen wird? ſo bedenkt man nicht, daß, wenn man von Beziehungen und Verhältniſſen ſagt, daß ſie auseinander ſind; dieſes nur ſo viel heißt: ſie ſind verſchieden voneinander (weil ein Begrif nichts außer einem andern Begrif in Zeit und Raum ſeyn kann). Nun ſind aber dieſe zwei Beziehungen, an ſich, abſtrahirt von den Gegenſtänden, nicht verſchieden von einander; folglich kann aus ihrer Zuſammenrechnung keine Anſchauung des Raums entſtehn. Und ſo iſt es auch mit der Zeit. Dieſe wird durch das Vorhergehen und das Folgen gedacht (das Zugleichſein iſt keine Zeitbeſtimmung, ſondern bloß die Hebung derſelben). Der vorhergehende ſowohl als der folgende Zeitpunkt ſind, in Anſehung der Zeit, nichts; ſondern bloß ihre Beziehung auf einander ſtellt die Zeit vor. Verſchiedne Beziehungen dieſer Art laſſen ſich gar nicht denken. Folglich iſt Zeit auch keine Anſchauung. (Zuſammennehmung des dem Begrif nach einerlei, der Zeit nach verſchiednen Gegebnen in eine Vorſtellung). Dies erfordert außer der Perception jedes in der Zeit gegebenen an ſich, noch

eine Reproduktion des vorhergehenden gegebenen, bei Wahrnehmung des jetzigen (vermöge ihrer Einerleiheit nach dem Gesetz der Association). Um also verschiedne Zeiteinheiten in einer Anschauung zusammen nehmen zu können, müßte man bei der jetzigen Zeiteinheit, die vorhergehende reproduciren, welches aber unmöglich ist. Raum und Zeit können also nur empirische Anschauungen (als Prädikate derselben) nicht aber reine Anschauungen heißen.

Zweyter Abschnitt.

Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand, reine Verstandesbegriffe a priori, oder Kategorien, Schemata, Beantwortung der Frage quid juris, Beantwortung der Frage quid facti, Zweifel über dieselbe.

Jede sinnliche Vorstellung an sich betrachtet, muß, als Qualität, von aller sowohl extensiven als intensiven Quantität abstrahiret werden *). Die Vorstellung der rothen Farbe z. B. muß ohne alle

*) Es ist mir nicht unbekannt, was man gegen die Einführung der mathematischen Begriffe vom Unendlichen in der Philosophie einwenden kann. Besonders, da diese in der Mathematik selbst noch vielen Schwierigkeiten unterworfen sind: so möchte es scheinen, als wollte ich etwas Dun-

endliche Ausdehnung, aber doch nicht als ein mathematischer, sondern als ein physischer Punkt, oder als das Differenzial einer Ausdehnung gedacht werden. Sie muß ferner ohne allen endlichen Grad der Qualität aber doch als das Differenzial eines endlichen Grades, gedacht werden. Diese endliche Ausdehnung oder endlicher Grad, ist dasjenige, was zum Bewußtseyn dieser Vorstellung

klés durch etwas noch Dunkleres erläutern. Ich getraue mir aber zu behaupten, daß in der That diese Begriffe zur Philosophie gehören, von da sie in die Mathematik übertragen worden sind; und daß der große Leibnitz durch sein System der Monadologie auf die Erfindung der Differenzial-Rechnung gerathen ist. Auch ist eine Größe (quantitas), doch nicht als etwas großes (quantum) betrachtet, weit sonderbarer, als Qualität abstrahirt von Quantität ist. Sie sind aber sowohl in der Mathematik als Philosophie bloße Ideen, die keine Objekte, sondern die Entstehungsart der Objekte, vorstellen: d. h. sie sind bloß Gränzbegriffe, welchen man sich immer nähern, die man aber niemals erreichen kann. Sie entstehen durch einen steten Regressus oder Verminderung des Bewußtseyns einer Anschauung bis ins Unendliche.

nothwendig, und bey verschiednen Vorstellungen, nach Verschiedenheit ihrer Differenziale, verschieden ist; folglich geben sinnliche Vorstellungen an sich, als bloße Differenziale betrachtet, noch kein Bewußtseyn *). Das Bewußtseyn entsteht durch eine Thätigkeit des Denkvermögens. Bey Aufnahme der einzelnen sinnlichen Vorstellungen aber, verhält sich dieses Vermögen blos leidend. Wenn ich sage: ich bin mir etwas bewußt, so verstehe ich nicht unter diesem Etwas, dasjenige, was ausser dem Bewußtseyn ist, welches sich widerspricht; son-

*) Die sind so wie ihre Differenziale keine absolute, auch keine bloße willkührliche, sondern bestimmte Einheiten, durch deren successives Hinzuthun zu sich selbst, hernach eine willkührliche endliche Größe entspringt. Man muß aber diese Einheiten in verschiednen Objekten verschieden annehmen: denn sonst waren alle Dinge eins und eben dasselbe Ding, und ihre Verschiedenheit bestünde nur in ihrer Größe, welches doch Niemand zugeben wird. Daß es aber verschiedne Einheiten (die nicht willkührlich angenommen werden) geben kann, sieht man aus der Mathematik, indem die inkommensurabeln Größen, wie auch die Differenziale, nothwendig verschiedne Einheiten voraussetzen.

dern blos die bestimmte Art des Bewußtseyns, d. h. der Handlung selbst. Das Wort, Vorstellung, von dem primitiven Bewußtseyn gebraucht, verleitet hier zu einem Irrthum; denn in der That ist dieses keine Vorstellung; d. h. ein bloßes Gegenwärtigmachen deſſen, was nicht gegenwärtig ist, sondern vielmehr Darstellung, d. h. als existirend vorstellen, was vorher nicht war. Das Bewußtseyn entstehet erst, wenn die Einbildungskraft mehrere einartige sinnliche Vorstellungen zusammen nimmt, sie nach ihren Formen (der Folge in Zeit und Raum) ordnet, und daraus eine einzelne Anschauung bildet. Die Einartigkeit ist daher nothwendig, weil sonst keine Verknüpfung in einem einzigen Bewußtseyn statt finden könnte. Es sind aber doch (obwohl nicht in Ansehung unſers Bewußtseyns) an sich mehrere Vorstellungen; denn obwohl wir bey ihnen keine Zeitfolge wahrnehmen, so müssen wir doch dieselbe darin denken; weil Zeit an sich ins Unendliche theilbar ist.

So wie z. B. bey einer beschleunigten Bewegung die vorhergehende Geschwindigkeit nicht verschwindet, sondern sich immer zu der folgenden gesellt, woraus eine immer vermehrte Geschwindigkeit entsteht; so verschwindet auch die erste sinnliche Vorstellung nicht, sondern geſellet sich immer zu den folgen-

den, bis der Grad, der zum Bewußtſeyn nöthig iſt, erreicht wird. Dieſes geſchiehet nicht durch Vergleichung dieſer ſinnlichen Vorſtellungen, und durch die Einſicht in ihre Einerleiheit, (d. h. wir ſind uns dabey keiner Vergleichung bewußt, obſchon ſie dunkel in uns vorgehen muß, weil die Vergleichung eine Bedingung der Einheit im Mannichfaltigen, oder einer Syntheſis überhaupt, wodurch erſt eine Anſchauung möglich wird, iſt) ſo wie es nachher durch den Verſtand, wenn er zum Bewußtſeyn verſchiedner Objekte ſchon gelangt iſt, geſchieht; (denn die Einbildungskraft vergleicht nicht), ſondern bloß nach den Newtoniſchen allgemeinen Geſetzen der Natur, daß nämlich keine Wirkung ohne eine ihr entgegengeſetzte Wirkung von ſelbſt vernichtet werden kann.

Endlich kommt der Verſtand hinzu; deſſen Geſchäft es iſt, verſchiedene ſchon gegebene ſinnliche Objekte (Anſchauungen) durch reine Begriffe a priori auf einander zu beziehen, oder ſie durch reine Verſtandsbegriffe zu reellen Objekten des Verſtandes zu machen, wie es in der Folge gezeigt werden ſoll. Dieſe reinen Verſtandsbegriffe werden von ihrem Erfinder dem Ariſtoteles Kategorien genannt. Die Sinnlichkeit alſo liefert die Differenziale zu einem beſtimmten Bewußt-

seyn; die Einbildungskraft bringt aus diesen ein endliches (bestimmtes) Objekt der Anschauung heraus; der Verstand bringt aus dem Verhältnisse dieser verschiedenen Differenziale, welche seine Objekte sind, das Verhältniß der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus.

Diese Differenziale der Objekte sind die sogenannte Noumena; die daraus entspringende Objekte selbst aber sind die Phänomena. Das Differenzial eines jeden Objekts an sich ist in Ansehung der Anschauung = o, dx = o, dy = o u. s. w.; ihre Verhältnisse aber sind nicht = o, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden.

Diese Noumena sind Vernunftideen, die als Prinzipien zur Erklärung der Entstehung der Objekte, nach gewissen Verstandsregeln dienen. Wenn ich z. B. sage: roth ist von grün verschieden; so wird der reine Verstandsbegrif der Verschiedenheit nicht als Verhältniß der sinnlichen Qualitäten, (denn sonst bleibt die Kantische Frage quid juris übrig), sondern entweder nach der Kantischen Theorie, als das Verhältniß ihrer Räume, als Formen a priori, oder auch nach der meinigen, als Verhältniß ihrer Differenzialen, die Vernunftideen a priori sind, betrachtet. Der Verstand

ſtand kann kein Objekt (auſſer den Formen der Urtheile, die keine Objekte ſind) anders als flieſſend denken. Denn da das Geſchäft des Verſtandes nichts anders als Denken, d. h. Einheit im Mannichfaltigen hervorzubringen, iſt; ſo kann er ſich kein Objekt denken, als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art ſeiner Entſtehung angiebt: denn nur dadurch kann das Mannichfaltige deſſelben unter der Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als ſchon entſtanden, ſondern bloß als entſtehend d. h. fließend denken. Die beſondere Regel des Entſtehens eines Objekts, oder die Art ſeines Differentials macht es zu einem beſondern Objekt; und die Verhältniſſe verſchiedner Objekte entſpringen aus den Verhältniſſen ihrer Entſtehungsregeln, oder ihrer Differentialen. Ich werde mich hierüber näher erklären. Ein Objekt erfordert zwei Stücke. Erſtlich: eine entweder a priori oder auch a poſteriori gegebene Anſchauung; zweitens, eine vom Verſtande gedachte Regel, wodurch das Verhältniß des Mannichfaltigen in der Anſchauung beſtimmt wird. Dieſe Regel wird vom Verſtande nicht fließend, ſondern auf einmal gedacht. Die Anſchauung ſelbſt hingegen (wenn ſie a poſteriori iſt) oder die beſondere Beſtimmung der Regel in

derſelben (wenn ſie a priori iſt) macht, daß das Objekt nicht anders als flieſſend gedacht werden kann. Z. B. der Verſtand denkt ein beſtimmtes, obgleich nicht ein einzelnes Dreieck, dadurch, daß er ein Größen-Verhältniß zwiſchen zwo ſeiner Seiten (die Lage derſelben wird gegeben, und daher unveränderlich), denkt, wodurch auch die Lage und Größe der dritten Seite beſtimmt wird. Dieſe Regel wird vom Verſtande auf einmal gedacht; da aber dieſe Regel bloß das Allgemeine (nach jeder willkührlich angenommenen Einheit) Verhältniß der Seiten enthält: ſo bleibt dadurch die Größe der Seiten (nach einer beſtimmten Einheit) noch unbeſtimmt. In der Conſtruktion dieſes Dreiecks aber kann ſie nicht anders als beſtimmt dargeſtellt werden; es iſt hier alſo eine Beſtimmung, die in der Regel nicht enthalten war, und die der Anſchauung nothwendig anhängt; dieſe kann mit Beibehaltung eben derſelben Regel, oder deſſelben Verhältniſſes in verſchiedenen Conſtruktionen verſchieden ſeyn. Folglich muß dieſes Dreieck vom Verſtande in Anſehung aller möglichen Conſtruktionen niemals als ſchon entſtanden, ſondern als entſtehend, d. h. fließend gedacht werden. Hingegen kann das Anſchauungs-Vermögen (das zwar regelmäßig, aber nicht

regelverständig ist) keine Regel oder Einheit im Mannichfaltigen, sondern das Mannichfaltige selbst vorstellen; es muß sich daher seine Objekte nicht entstehend, sondern als schon entstanden denken. Ja sogar wenn das Verhältniß kein bestimmtes Zahlen-Verhältniß, sondern ein allgemeines Verhältniß oder Funktion ist: so ist das Verhältniß der Objekte und die daraus zu ziehenden Folgen niemals genau richtig, ausser in Beziehung auf ihre Differenziale. Wen man z. B. von jeder krummen Linie behauptet: daß die Subtangente: $y = dx:dy$ und folglich Subtangente $= \frac{y\,dx}{dy}$ so ist dieses in keiner Construktion genau richtig, weil in der That nicht die Subtangente, sondern eine andere Linie durch dieses Verhältniß ausgedruckt werden muß, die erstere aber nicht ausgedruckt werden kann, wo man nicht $\Delta x:\Delta y$ zu $dx\,dy$ macht, d. h. wo man nicht dieses Verhältniß, das nur in der Anschauung gedacht werden kann, auf ihre Elemente beziehet. Soll der Verstand eine Linie denken, so muß er sie in Gedanken ziehen; soll man aber in der Anschauung eine Linie darstellen, so muß man sie sich als schon gezogen vorstellen. Zur Anschauung einer Linie, wird bloß das Bewußtseyn der Apprehen-

sion (der Zusammennehmung von Theilen, die außereinander sind) erfordert; hingegen zum Begreifen einer Linie wird die Sacherklärung, d. h. die Erklärung der Entstehungsart derselben, erfordert: in der Anschauung gehet die Linie der Bewegung eines Punkts in derselben voraus; im Begriffe hingegen ist es gerade umgekehrt, d. h. zum Begriffe einer Linie, oder zur Erklärung ihrer Entstehungsart gehet die Bewegung eines Punkts, dem Begriffe der Linie voraus.

Die Sinnlichkeit also hat gar keine Verbindung; die Einbildungskraft hat eine Verbindung durch Bestimmung des Zugleichseyns und der Folge in Zeit und Raum, ohne doch die Gegenstände in Ansehung dieser zu bestimmen; d. h. die Form der Einbildungskraft ist, Dinge überhaupt so auf einander zu beziehen, daß das eine als das Vorhergehende, und das andere als das Folgende in Zeit und Raum vorgestellt wird, ohne doch zu bestimmen, welches das Vorhergehende und welches das Folgende sey; so daß wenn wir in der Erfahrung (Wahrnehmung) finden, daß die Dinge in Ansehung ihrer (des Vorhergehens und des Folgens) bestimmt sind, dieses bloß zufällig ist. Reine Begriffe, meiner Erklärung zufolge (solche, die keine Anschauung, wenn auch

a priori, enthalten) können nichts anders als Verhältniß-Begriffe seyn, weil ein Begrif nichts anders als Einheit in der Mannichfaltigkeit ist; das Mannichfaltige kann aber nur alsdann als eine Einheit gedacht werden, wenn seine Bestandtheile zugleich entweder wechselseitig oder zum wenigsten einseitig gedacht werden müssen. Im ersten Fall entspringt daraus ein Verhältniß-Begrif, d. h. ein solcher, der nicht bloß seiner Form, sondern auch seiner Materie nach vom Verstande gedacht wird; oder wo Materie und Form einerlei, und folglich durch einen einzigen Actus des Verstandes hervorgebracht werden; z. B. der Begrif von Ursache und sein Verhältniß zur Wirkung, wodurch er bestimmt wird, sind einerlei, daher der Satz: Eine Ursache muß eine Wirkung haben, nicht nur identisch, d. h. schon in der Definition enthalten, sondern die Definition selbst ist. Ursache ist ein Etwas von der Art, daß, wenn es gesetzt wird, etwas anders gesetzt werden muß. Hingegen ein absoluter Begrif wird nur einseitig in einer Einheit gedacht; denn er ist ein in der Anschauung gedachtes Verhältniß; die Anschauung kann also auch ohne dieses Verhältniß, nicht aber umgekehrt gedacht werden. S. Abschnitt III.

Der Verstand hingegen hat eine Verknüpfung durch Formen a priori, Inhärenz, Dependenz, u. s. w. Weil aber diese keine Anschauungen sind, folglich nicht wahrgenommen werden können, ja sogar die Möglichkeit derselben unbegreiflich ist, so bekommen sie nur durch eine allgemeine Regel in der Form der Anschauungen (der Zeit) worauf sie sich beziehen, ihre Bedeutung. Also wenn ich z. B. sage: a ist Ursache und b Wirkung, so heißt dies so viel; ich beziehe Gegenstände auf einander durch eine bestimmte Form der Urtheile (Dependenz;) ich bemerke aber noch, daß es nicht Gegenstände überhaupt, sondern bestimmte Gegenstände a und b sind; und durch eine allgemeine Regel in der Form der Anschauungen, daß nämlich a nothwendig vorhergehen, und b folgen muß, sind ihre wechselseitigen Beziehungen auf einander in dem gemeinschaftlichen Begrif von Dependenz auch bestimmt, daß nämlich a Ursache und b Wirkung ist. Es gehet hier so wie mit allen willkührlich angenommenen Begriffen, wodurch ihre Essentia nominalis bestimmt wird, ihre Essentia realis dennoch zweifelhaft bleibt, bis man es in der Anschauung dargestellt hat. Z. B. der Verstand denkt den willkührlich angenommenen Begrif eines Zirkels nach dieser Regel, daß es

eine von einer Linie begränzte Figur von der Art, ſey, daß alle Linien die von einem gegebenen Punkt in derſelben zu dieſer Linie können gezogen werden, einander gleich ſind; dieſes iſt die Eſſentia nominalis eines Zirkels. Es bleibt aber noch zweifelhaft, ob auch dieſe Bedingungen möglich ſind, bis man es in der Anſchauung durch Bewegung einer Linie, um einen ihrer Endpunkte dargeſtellt hat; und alsdann bekommt der Zirkel eine Eſſentia realis. So iſt hier auch der Fall: Man denkt (durch die Form der hypothetiſchen Urtheile) ein Etwas von der Art, daß wenn es geſetzt wird, ein anderes Etwas geſetzt werden muß. Dieſes Verfahren aber iſt bloß willkührlich; man kann die Möglichkeit deſſen aus bloßen Begriffen nicht einſehen: nun findet der Verſtand (was er nämlich ſelbſt darin zum Behuf der Erfahrungsſätze hinein gebracht hat) eine gegebene Anſchauung a von der Art, daß wenn ſie geſetzt wird, eine andere Anſchauung b geſetzt werden muß; dieſer Begrif bekömmt alſo dadurch ſeine Realität. Ich werde mich deutlicher erklären. Die Form der hypothetiſchen Urtheile iſt bloß der Begrif von der Dependenz des Prädikats vom Subjekt; das Subjekt iſt ſowohl an ſich, als in Anſehung des Prädikats unbeſtimmt,

das Prädikat aber ist zwar an sich unbestimmt, in Ansehung des Subjekts hingegen und durch dasselbe bestimmt. Der Begrif von Ursache ist an sich unbestimmt, und kann also willkührlich gesetzt werden; der Begrif von Wirkung hingegen ist zwar an sich auch unbestimmt, in Ansehung der angenommenen Ursache, und durch dieselbe, aber bestimmt, oder mit andern Worten: jeder mögliche Gegenstand ohne Unterschied kann Ursache von etwas seyn, und dies nicht nur an sich, sondern auch in Ansehung der bestimmten Wirkung, wenn man diese nämlich willkührlich bestimmt. Hat man aber die Ursache schon willkührlich angenommen, so kann nicht mehr jedes, sondern ein bestimmtes Ding Wirkung seyn *). Dependenz kann also ohne Beziehung auf bestimmte Gegenstände, (als die Form der hypothetischen Ur-

*) Um dieses durch eine Analogie zu erläutern, so stelle man sich vor: eine krumme Linie, wo ebendasselbe y mehrere Werthe x giebt (d. h. wenn die krumme Linie in mehrere Punkte von ihrer Direktrize durchschnitten wird.) Man vergleiche die Form der hypothetischen Urtheile überhaupt mit dem Ausdrucke dieser krummen Linie, wo y eine Funktion von x und bestimmten Größen ist: y stelle hier Ursache, und x Wirkung

theile in der Logik) begriffen werden: Urſache und Wirkung aber können ohne Beziehung auf beſtimmte Gegenſtände nicht begriffen werden; d. h. die Verſtandsregel der hypothetiſchen Urtheile beziehet ſich bloß auf beſtimmbare, nicht aber auf beſtimmte Gegenſtände; die objektive Realität derſelben aber kann nur durch die Anwendung auf beſtimmte Gegenſtände der Anſchauung dargethan werden. Nun aber kann dieſe Beſtimmung der Wirkung durch die Urſache nicht materialiter (wie wenn ich ſage; ein rothes Ding iſt die Urſache eines grünen u. dgl.) angenommen werden, denn alsdann entſtehet die Frage: quid juris? d. h. wie iſt es begreiflich: daß Verſtandsbegriffe a priori wie die von Urſache und Wirkung, Beſtimmungen von etwas a poſteriori abgeben können, ſondern dieſe Beſtimmungen müſſen

vor; ſowohl x als y ſind an ſich unbeſtimmt, oder variabel. Wird aber x beſtimmt, ſo wird dadurch auch y beſtimmt, nicht aber umgekehrt; folglich iſt x ſowohl an ſich als ein unbeſtimmter Theil der Direktrize, als durch y, (wenn dieſes beſtimmt wird) unbeſtimmt; hingegen iſt y zwar an ſich als eine unbeſtimmte Ordinate, unbeſtimmt, wird aber durch x (wenn dieſes beſtimmt wird) beſtimmt.

formaliter, d. h. in Ansehung dieser Gegenstände gemeinschaftlicher Form (der Zeit) und ihrer besondern Bestimmungen in derselben (der eine als vorhergehend, und der andere als folgend) angenommen werden; denn alsdann sind diese Begriffe von Ursache und Wirkung, Bestimmungen von etwas a priori, und vermittelst dieses, von den Gegenständen selbst, (weil diese ohne das erstere nicht gedacht werden können.)

Erfahrung also, und diese Begriffe haben eine wechselseitige Beziehung von ganz verschiedener Art auf einander, nämlich Erfahrung macht diese Begriffe nicht erst möglich, sondern zeigt bloß daß sie an sich möglich sind: diese Begriffe aber zeigen nicht nur, daß Erfahrung an sich möglich ist, sondern sie machen dieselbe möglich. So ist es auch mit der Konstrukzion der mathematischen Begriffe*). Die Konstruktion eines Zirkels z. B. (durch Bewegung einer Linie um einen th-

*) Ich verstehe darunter die empirische Konstruktion, welche durch dieses Postulat, oder praktisches Corollarium, einen Zirkel zu beschreiben, nach der Definition bewerkstelligt wird. Die reine Konstruktion in der Einbildungskraft hingegen, zeigt nicht bloß, daß die Figur möglich sey, sondern sie macht sie erst möglich.

rer Endpunkte) macht nicht erſt den Begrif deſſelben möglich, ſondern zeigt bloß, daß er möglich iſt. Die Erfahrung (Anſchauung) zeigt, daß eine gerade Linie die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten iſt, aber ſie macht nicht, daß die gerade Linie die kürzeſte iſt. Daß ein Zirkel (eine Figur von der Art, daß alle Linien, die von einem gegebenen Punkt in derſelben zu ihrer Gränze gezogen werden können, einander gleich ſind) möglich iſt, wird analytiſch bewieſen; nämlich eine Anſchauung wird gegeben, (eine Linie die ſich um einen ihrer Endpunkte bewegt) nun vergleicht man dieſe Anſchauung mit dem willkührlich angenommenen Begrif, und man findet, daß ſie einerlei ſind, weil eine Linie, die ſich um einen ihrer Endpunkte bewegt, in einer jeden ihrer möglichen Poſitionen mit ſich ſelbſt einerlei iſt, folglich dieſe Linie in allen ihren möglichen Poſitionen mit dem Begrif des Zirkels (ſeinen Bedingungen) einerlei iſt.

Dieſe Einerleiheit giebt nicht die Erfahrung, dieſe giebt nur etwas was abſolut vorgeſtellt wird, wodurch dasjenige, was an ſich nicht begriffen werden kann,*) (die Formen und Kategorien) begriffen wird. Das Materielle der Anſchauung, was ſich unmittelbar auf einen Gegenſtand beziehet, macht

*) D. h. ein Verhältniß-Begrif.

das Formelle derselben d. h. sowohl die Formen der Anschauungen mit allen ihren möglichen Beziehungen und Verhältnissen als auch die reinen Verstandesbegriffe oder Formen des Denkens, die sich nicht unmittelbar, sondern bloß vermittelst der Kategorien auf einen Gegenstand beziehen, begreiflich. Man kann daher mit Recht behaupten, daß alle Verstandsbegriffe demselben angeboren sind; obschon sie nur durch Veranlassung der Erfahrung zum Vorschein (Bewußtseyn) kommen. Eben so ist es auch mit den Urtheilen; ja so gar die Natur der Urtheile und ihre Möglichkeit, ist aus der Erfahrung unbegreiflich; sie müßen also an sich vor aller Erfahrung möglich seyn. Daß aus dreien Linien, deren zwei zusammen größer als die dritte sind, ein Dreieck konstruiret werden kann, giebt die Anschauung, aber diese macht es nicht erst möglich, sondern es ist schon an sich möglich u.d.gl. mehr. Wenn man z. B. urtheilt: roth ist von grün unterschieden, so stellt man sich erst in der Anschauung roth, und dann grün vor; hernach vergleicht man beide untereinander, woraus alsdann dieses Urtheil entspringt. Aber wie sollen wir uns dieses Vergleichen begreiflich machen? Es kann nicht wahrend der Vorstellung roth und der Vorstellung grün vor sich gehen; es hilft nicht, wenn

man uns ſagt: die Einbildnngkraft reproducirt bei der letztern die erſte Vorſtellung, ſie können doch nicht in eine Vorſtellung zuſammen fließen; und wäre es auch möglich, ſo fände doch aus eben dem Grunde keine Vergleichung ſtatt. Bei den disjunktiven Urtheilen iſt es noch auffallender, z.B. ein Dreieck iſt entweder recht- oder ſchief-winklicht; ſoll dieſes Urtheil erſt durch die Anſchauung möglich werden, ſo muß man erſt ein recht- und dann ein ſchiefwinkliges Dreieck in die Anſchauung bringen.

Aber wie iſt dieſes Urtheil begreiflich, da ſich dieſe Prädikate einander ausſchließen, und doch ſollen beide zugleich in eben dem Subjekte möglich gedacht werden? Die Erfahrung kann alſo die Möglichkeit ſolcher Begriffe und Urtheile nicht begreiflich machen, ſondern ſie müſſen im Verſtande ſchon a priori, der Erfahrung und ihren Geſetzen ununterworfen, anzutreffen ſeyn: man ſiehet hieraus die geheimnisvolle Natur unſers Denkens, daß nämlich der Verſtand alle mögliche Begriffe und Urtheile ſchon vor ſeinem Bewußtſeyn von demſelben in ſich haben muß. Dieſes zeigen (außer dem Vorgetragenen) nicht nur die Formen des Denkens, ſammt ihren Beſtimmungsbegriffen (Kategorien) und ihren Grundſätzen a priori, (welche

nicht bloß Anlagen sind, wie einige glauben mögten; sie werden nicht erst dunkel, und dann deutlich wahrgenommen, wie es mit den sinnlichen Vorstellungen der Fall ist; denn Anlagen, Fähigkeiten u.dergl. sind die zur Wirklichkeit kommenden Gegenstände selbst nur im schwächern Grade. Diese Begriffe und Urtheile aber sind untheilbare Einheiten), sondern auch alle Begriffe und Urtheile überhaupt; weil wie schon erwähnt worden, Anschauung blos die Data, worauf sie angewendet werden, liefert, und dadurch zum Bewußtseyn derselben verhilft, ohne welches wir von ihnen keinen Gebrauch machen können, nichts aber zu ihrer Realität beiträgt. So ist hier auch derselbe Fall. Die Begriffe von Ursache und Wirkung enthalten die Bedingung, daß wenn etwas bestimmtes A willkürlich gesezt wird, etwas anders (durch das Vorige) nothwendig bestimmtes B gesetzt werden muß. Die Begriffe sind in so weit blos problematisch. Nun aber erlangen wir Erfahrungsurtheile, z. B. die Wärme dehnt unsre Luft aus u.d.gl. (welches nicht blos sagen will, die Wärme gehet vorher und die Ausdehnung der Luft folgt, d.h. eine bloße Wahrnehmung, sondern wenn die Wärme vorher gehet, so muß die Ausdehnung der Luft nothwendig darauf folgen). Wir finden darin etwas, was mit

dem willkührlich angenommenen Begrif einerlei iſt, nämlich die Wärme wird als etwas Beſtimmtes aſſertoriſch (willkührlich) gegeben, woraus die Ausdehnung der Luft, als etwas durch durch die Wärme nothwendig beſtimmtes folgen muß: alsdann ſehen wir erſt ein, daß die willkührlich angenommen Begriffe möglich ſind. Alſo nicht Erfahrung macht erſt dieſe Begriffe möglich, ſondern man erkennt bloß ihre Möglichkeit durch dieſelbe: hingegen dieſe Begriffe machen erſt Erfahrungsurtheile möglich, weil dieſe ohne jene nicht gedacht werden können. Eben dieſe wechſelſeitige Beziehung iſt zwiſchen jedem allgemeinen Begrif, und dem beſondern, der darunter enthalten iſt. Eine Figur (beſchränkter Raum) iſt an ſich möglich; um dieſes einzuſehen, muß ich eine beſondere Figur konſtruiren, z. B. einen Zirkel, ein Dreieck u. dgl. Dieſe beſondern Figuren aber ſind nur durch den allgemeinen Begrif von Figur überhaupt möglich, weil ſie ohne denſelben nicht gedacht werden können, nicht aber umgekehrt, weil eine Figur auch ohne dieſe beſondere Beſtimmung möglich iſt. Man kann ſich über ſolche wichtige Begriffe, wie die Kategorien ſind, und über ihren rechtmäßigen Gebrauch nicht weitläuftig genug erklären. Ich habe, ſo viel in meinem Vermögen

war, mich bemühet, dieſelbe zu erläutern; ich will es jetzt noch umſtändlicher thun.

Ein Objekt des Denkens iſt ein vom Verſtande, nach allgemeinen Regeln oder Bedingungen hervorgebrachter Begrif eines Gegenſtandes, es erfordert alſo zwei Stücke; 1) Materie des Denkens, oder etwas gegebenes (Anſchauung) wodurch dieſe allgemeine Regeln oder Bedingungen auf ein beſtimmtes Objekt des Denkens angewendet werden, (denn dieſe können kein Objekt beſtimmen, eben darum, weil ſie allgemein ſind). 2) Form des Denkens, d. h. dieſe allgemeinen Regeln oder Bedingungen ſelbſt, ohne die das Gegebene zwar ein Objekt (der Anſchauung) aber kein Objekt des Denkens ſeyn kann: denn Denken iſt urtheilen, d. h. das Allgemeine im Beſondern zu finden, oder das Beſondere dem Allgemeinen zu ſubſummiren. Nun können die Begriffe mit der Anſchauung zugleich entſtehen, oder ſie können auch derſelben vorausgehen, und in dieſem Falle ſind ſie bloß ſymboliſch, ihre objektive Realität iſt bloß problematiſch. Von dieſen iſt alſo die Frage quid juris, d. h. können dieſe ſymboliſchen Begriffe auch anſchauend gemacht werden, und dadurch objektive Realität bekommen oder nicht? Ich will dieſes mit Beiſpielen erläutern.

tern. Der Begrif einer geraden Linie erfordert zwei Stücke; erſtens, Materie oder Anſchauung (Linie, Richtung); zweitens, Form, eine Verſtandsregel, wonach dieſe Anſchauung gedacht wird (Einerleiheit der Richtung, das Geradeſeyn); hier entſtehet der Begrif mit der Anſchauung zugleich, denn das Ziehen dieſer Linie iſt gleich vom Anfange an dieſer Regel unterworfen. Die Realität der Syntheſis des Ausdrucks (Gerade mit Linie) oder die ſymboliſche Realität beruhet auf der Realität der Syntheſis des Begrifs ſelbſt (die möglichſte Verbindung zwiſchen Materie und Form). Das gehet aber nur da an, wo die Anſchauung ſo wie die Regel ſelbſt a priori iſt, welches bei den mathematiſchen Begriffen, die ſich a priori konſtruiren, d. h. in einer reinen Anſchauung darſtellen laſſen, der Fall iſt; alsdann laß ich eine Anſchauung a priori einer Regel a priori gemäß entſtehen: iſt aber die Anſchauung a poſteriori, und will ich der Materie eine Form geben und daraus ein Objekt des Denkens machen, ſo iſt mein Verfahren offenbar unrechtmäßig; denn da die Anſchaunng a poſteriori von irgend etwas außer mir, nicht aber a priori von mir ſelbſt entſprungen iſt, ſo kann ich ihr keine Entſtehungsregel mehr vorſchreiben. Nun gibt es aber auch Fälle,

wo die Syntheſis des ſymboliſchen Objekts der Syntheſis des intuiven vorausgehet. Z. B. der Verſtand bildet den Begrif eines Zirkels dadurch, daß er ihm die Regel oder die Bedingung vorſchreibt, daß es eine Figur von der Art ſeyn ſoll, daß alle Linien, die von einem beſtimmten Punkte in derſelben (Mittelpunkt) zu ihrer Gränze (Peripherie) gezogen werden können, einander gleich ſind: hier haben wir bloß eine Namenerklärung, d. h. wir wiſſen die Bedeutung der Regel oder Bedingung des Zirkels, aber noch keine Sacherklärung, d. h. wir wiſſen nicht, ob dieſe Regel oder Bedingung auch in Erfüllung gebracht werden könne oder nicht. Sollte ſie nicht erfüllt werden können, ſo wird dieſer hier mit Worten ausgedruckte Begrif keine objektive Realität haben: die Syntheſis deſſelben würde nur in Worten, nicht aber in der Sache ſelbſt anzutreffen ſeyn. Wir laſſen es alſo dahin geſtellt ſeyn, und nehmen ſeine objektive Realität bloß problematiſch an; um zu ſehen, ob wir ſie durch eine Anſchauung auch aſſertoriſch machen können oder nicht. Zum Glück für dieſen Begrif hat Euclides*)

*) Wenn Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit a priori ſind; ſo begreife ich nicht: warum

wirklich eine Methode erfunden, denſelben in eine Anſchauung a priori (durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte) zu bringen; dadurch bekömmt der Begrif des Zirkels eine objektive Realität. Nun finden wir Begriffe oder Regeln, die die Formen der Urtheile überhaupt ſind, wie z. B. der Begrif von Urſache, welcher die Form der hypothetiſchen Urtheile in Beziehung auf einen beſtimmten Gegenſtand iſt. Seine Bedeutung iſt dieſe: Wenn etwas beſtimmtes a aſſertoriſch geſetzt wird, ſo muß etwas anderes b apodiktiſch geſetzt werden. Die Frage iſt alſo quid juris, d. h. iſt der objektive Gebrauch dieſes Begrifs rechtmäßig oder nicht? — und iſt er es, was für Art Rechtens iſt es, worunter er gehört: denn da derſelbe ſich auf a poſteriori gegebene Objekte der Anſchauung bezieht; ſo iſt er gewiß in Anſehung der Materie der Anſchauung, welche a poſteriori gegeben wird, unrechtmäßig. Wie

nicht auch Bewegung, d. h. Veränderung der Beziehung im Raum? Ja, ich glaube ſogar, daß die Vorſtellung des Raums nur durch die der Bewegung, oder vielmehr mit ihr zugleich, möglich ſey. Eine Linie kann nicht anders, als durch Bewegung eines Punkts gedacht werden.

können wir also denselben rechtmäßig machen? Die Antwort hierauf oder die Deduktion ist diese: wir wenden diese Begriffe nicht auf die Materie der Anschauung unmittelbar, sondern bloß auf ihre Form a priori, (die Zeit) und vermittelst derselben auf die Anschauung selbst an. Wenn ich also sage, a ist die Ursache von b, oder wenn a gesetzt wird, muß nothwendig auch b gesetzt werden; so ist nicht a und b ihrer Materie oder Inhalt nach, sondern nach besondern Bestimmungen ihrer Form (das Vorhergehen und das Folgen in der Zeit) bestimmt: d. h. a ist nicht darum a und nicht b, weil jenes eine materielle Bestimmung hat, die dieses nicht hat, (denn dieses, in so fern es etwas a posteriori ist, kann der Regel a priori nicht subsumirt werden); sondern weil es eine formelle Bestimmung (das Vorhergehen) hat, die b nicht hat. Und so ist es auch mit b; es wird nicht durch eine materielle sondern formelle Bestimmung (das Folgen) ihrer beiden gemeinschaftlichen Form (der Zeit) zu einem bestimmten von a verschiedenen Gegenstand. Es verhält sich also hier das vorhergehende zum folgenden wie der Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile. Durch dieses Verfahren ist der Verstand vermögend, nicht nur Gegenstände überhaupt zu

denken, ſondern beſtimmte Gegenſtände zu erkennen. Wären keine Begriffe a priori, welche die Gegenſtände beſtimmen, ſo könnte man zwar beſtimmte Gegenſtände an ſich anſchauen, keinesweges aber dieſelben denken, d. h. ſie werden bloß Gegenſtände des Anſchauens, nicht aber des Verſtandes: Wären hingegen keine Anſchauungen, ſo könnte man zwar Gegenſtände im Allgemeinen denken, wir hätten aber alsdann keine Begriffe von beſtimmten Gegenſtänden: das eine würde nämlich dadurch gedacht werden, daß es etwas von der Art ſey, daß, wenn es geſetzt wird, etwas anderes zugleich geſetzt werden muß; das andere aber von der Art: daß, wenn das erſte geſetzt wird, es alsdann auch geſetzt werden muß. Aber wir könnten alsdann keine Gegenſtände erkennen; d. h. angeben, ob etwas Beſonderes dieſen allgemeinen Begrif enthält. Im erſten Falle alſo hätten wir keinen Verſtand; im zweiten aber, kein Beurtheilungsvermögen: und hätten wir auch beide; hätten aber keine Form der Anſchauung a priori, ſo hätten wir zwar die Beſtandtheile zur Beurtheilung (allgemeine Begriffe, die in beſondern Gegenſtänden in concreto anzutreffen ſind, und beſondere Gegenſtände, worauf allgemeine Be-

griffe applicirt werden können), wir hätten aber alsdann kein Mittel an der Hand, dieses auf eine rechtmäßige Weise zu verrichten; weil allgemeine Begriffe oder Regeln a priori und besondere Gegenstände der Anschauung a posteriori ganz heterogen sind. Nun aber sind durch diese Deduktion alle Schwierigkeiten auf einmal gehoben. Will man aber fragen: was bestimmt doch das Beurtheilungsvermögen, die Folge nach einer Regel mit der Verstandsregel selbst, (so daß, wenn a vorhergehet, und b folgt, aber nicht umgekehrt, das Beurtheilungsvermögen alsdann zwischen ihnen das Verhältniß von Ursache und Wirkung denkt) und jedes besondere Glied dieser Folge mit jedem besondern Glied der Verstandsregel übereinstimmend zu denken (das Vorhergehende mit Ursache, und das Folgende mit Wirkung)? Hierauf dient zur Antwort: wir sehen zwar den Grund dieser Uebereinstimmung nicht ein, wir sind aber deswegen nichts desto weniger vom facto selbst überzeugt. Wir haben mehrere Beispiele dieser Art: z. B. in diesem Urtheile: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, ist eine apodiktisch erkannte Uebereinstimmung zwischen zweien Regeln, die sich der Verstand zur Bildung einer gewissen Linie vorschreibt: (das Geradeseyn,

und das kürzeste). Wir begreifen nicht, wie so diese beide in einem Subjekt zusammen seyn müssen; genug, daß wir die Möglichkeit dieser Uebereinstimmung (in so fern sie beide a priori sind) einsehen. So ist hier auch der Fall, — wir wollten nicht durch Beantwortung der Frage quid juris, durch eine Deduktion diese Uebereinstimmung analytisch erklären, sondern bloß, da das Faktum durch die Anschauung synthetisch gewiß ist, die Möglichkeit derselben beweisen; oder wir wollten diese Erkenntniß, nicht zu einer reinen, sondern bloß zu einer Erkenntniß a priori machen. Man s. hinten die kurze Uebersicht.

Ich will mich über den Unterschied dieser beiden Erkenntnißarten näher erklären. Eine Erkenntniß a priori ist, eine allgemeine Erkenntniß, die die Form oder Bedingung aller besondern ist, folglich denselben vorausgehen muß, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntniß ist. Eine Anschauung ist a priori, wenn sie die Form oder Bedingung aller besondern Anschauungen, keine besondere, aber wiederum eine Bedingung derselben ist. Z. B. Zeit und Raum. Das Bewußtseyn aller Anschauungen überhaupt setzt das Bewußtseyn von Zeit und Raum voraus; das Bewußtseyn dieser aber, setzt keine besondere, sondern eine

Anschauung überhaupt voraus. Ein Begrif ist a priori, wenn er die Bedingung des Denkens aller Objekte überhaupt, kein besonderes Objekt aber eine Bedinguug desselben ist. Z. B. Einerleiheit, Verschiedenheit, Gegensetzung: a ist mit a einerlei, a ist dem non a entgegengesetzt; hier wird unter a kein bestimmtes, sondern bloß ein bestimmbares Objekt gedacht, d. h. zum Bewußtseyn der Einerleiheit oder Gegensetzung ist kein besonderer sondern ein Gegenstand überhaupt nöthig, oder auch allenfalls wenn er die Bedingung eines besondern Objekts ist, abstrahirt von demselben betrachtet. Rein ist das jenige, was bloß ein Produkt des Verstandes (nicht der Sinnlichkeit) ist. Alles was rein ist, ist zugleich a priori, aber nicht umgekehrt. Alle mathematische Begriffe sind a priori, aber doch nicht rein: ich erkenne die Möglichkeit eines Zirkels aus mir selbst, ohne warten zu dürfen, daß er mir in der Erfahrung gegeben werde, (wovon, wenn er gegeben werden soll, ich niemals gewiß seyn kann). Ein Zirkel ist also ein Begrif a priori; aber deswegen doch nicht rein, weil ihm eine Anschauung (die ich nicht aus mir selbst nach einer Regel herausgebracht habe; sondern die mir von irgend anders woher, obschon a priori gegeben ist) zum Grunde liegen muß. Alle Verhältnißbegriffe

z. B. Einerleiheit, Verſchiedenheit, Subſtanz, Urſache u. dergl. ſind a priori und zugleich rein; denn ſie ſind keine gegebene Vorſtellungen ſelbſt, ſondern bloß gedachte Verhältniſſe zwiſchen gegebenen Vorſtellungen. So iſt es auch mit den Sätzen. Sätze a priori ſind ſolche, die aus den Begriffen nothwendig durch den Satz des Widerſpruchs folgen (ohne darauf zu ſehen, ob dieſe rein ſind oder nicht). Reine Sätze ſind nur diejenigen, die aus reinen Begriffen folgen: alle mathematiſche Sätze ſind a priori, aber nicht rein. Dieſer Satz hingegen: jede Wirkung hat ihre Urſache, iſt a priori und zugleich rein; weil er aus einem reinen Begrif a priori (Urſache; indem Urſache ohne Wirkung, und umgekehrt, nicht gedacht werden kann) nothwendig folgt. Daher ſind die Vorſtellungen von Zeit und Raum, obſchon a priori (vor jeder beſondern ſinnlichen Vorſtellung) dennoch nicht rein: (weil ſie ſelbſt aus ſinnlichen Vorſtellungen entſpringen), ſie ſind keine Einheiten wodurch das Mannichfaltige der Anſchauungen verknüpft wird, ſondern ſelbſt ein Mannichfaltiges, welches durch Einheit verknüpft iſt, und zugleich Formen aller übrigen Anſchauungen.

Zum Beſchluß dieſes Abſchnitts will ich noch etwas über die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze

a priori hinzufügen. Die Erklärung der Möglichkeit eines Objekts oder einer Syntheſis überhaupt, kann zweierlei Bedeutung haben. Erſtlich die Erklärung der Bedeutung einer Regel oder Bedingung, d. h. man verlangt einen bloß ſymboliſchen Begrif intuitiv zu machen. Zweitens die genetiſche Erklärung eines Begrifs, deſſen Bedeutung ſchon bekannt iſt. Nach der erſtern Art Erklärung der Möglichkeit, iſt der Begrif von Farbe z. B. für einen Blindgebornen etwas nicht Mögliches: nicht bloß, weil ihm die Entſtehungsart dieſer Anſchauungen, ſondern weil ihm auch die Bedeutung dieſes Symbols nicht erklärt werden kann. Für einen Sehenden aber, hat dieſer Begrif zwar eine Bedeutung, er kann ihm materialiter intuitiv gemacht werden, aber ſeine Möglichkeit iſt bloß problematiſch, weil man ihm die Entſtehungsart derſelben nicht erklären kann. Man ſehe den Vten Abſchnitt. Eine Wurzel von a hat eine Bedeutung, (eine Zahl, aus deren Produkt mit ſich ſelbſt, die Zahl a entſpringt) und iſt daher formaliter möglich. Sie iſt aber materialiter nicht möglich; weil hier kein Objekt (beſtimmte Zahl) gegeben werden kann. Hier wird die Regel oder Bedingung zur Hervorbringung eines Objekts begreiflich, und doch iſt das Objekt an ſich

(aus Mangel an Materie) nicht möglich. $V - a$ iſt auch formaliter unmöglich: weil die Regel ſelbſt nicht begreiflich gemacht werden kann, (indem ſie eine Widerſpruch enthält). Die Möglichkeit der mathematiſchen Grundſätze iſt bloß von der erſtern Art, d. h. man kann ihnen eine Bedeutung in der Anſchauung geben, nicht aber von der zweiten Art, denn wenn ich ſchon die Bedeutung dieſes Satzes: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, einſehe (durch Konſtruiren einer geraden Linie) ſo weiß ich doch nicht, wie ich zu demſelben gelangt bin. Denn da dieſes Verhältniß keine bloße allgemeine Form, die in mir ſelbſt a priori ſeyn muß, ſondern die Form oder die Regel eines beſondern Gegenſtandes, (die nothwendige Verknüpfung zwiſchen dem Geradeſeyn und die kürzeſte ſeyn) angiebt, ſo iſt hier die Frage: quid juris? von der Erklärung der Möglichkeit, in dieſem Sinne genommen, ganz unauflöslich, denn, wie iſt es begreiflich, daß der Verſtand mit apodiktiſcher Gewißheit ausmachen kann, daß ein von ihm ſelbſt gedachter Verhältnißbegriff (das nothwendige Zuſammenſeyn beider Prädikate) in einem gegebenen Objekte angetroffen werden muß? Er kann im Objekt nur dasjenige mit Gewißheit annehmen, was er ſelbſt darin hineingelegt

hat, (indem er das Objekt selbst, nach einer von ihm selbst vorgeschriebenen Regel hervorgebracht hat), nicht aber was in demselben von anders woher gekommen ist. Also angenommen, daß Zeit und Raum Anschauungen a priori sind; so sind sie doch nur Anschauungen, nicht aber Begriffe a priori: sie machen uns nur die Glieder des Verhältnisses, und vermittelst derselben das Verhältniß selbst anschauend, nicht aber die Wahrheit und Rechtmäßigkeit seines Gebrauchs. Es bleibt also die Frage übrig: wie sind synthetische Sätze in der Mathematik möglich? oder: wodurch gelangen wir zu ihrer Evidenz?

Soll eine Erkenntniß wahr seyn, so muß sie gegeben und gedacht zugleich seyn: gegeben, in Ansehung ihrer Materie (die in einer Anschauung gegeben werden muß), gedacht, in Ansehung der Form, welche an sich nicht gegeben werden kann, obschon sie in einer Anschauung ihre Bedeutung erhält, (weil ein Verhältniß bloß gedacht, nicht aber angeschaut werden kann). D. h. die Form muß von der Beschaffenheit seyn, daß sie auch dem Symbol als Objekt betrachtet, zukommen muß; wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs: a ist mit a einerlei; a ist dem non a entgegengesetzt. Alsdann fällt die Frage: quid juris? gänzlich weg; weil die

Sätze Regeln der Denkbarkeit der Dinge überhaupt sind, ohne auf ihre Materie zu sehen. Bei synthetischen Sätzen hingegen (es mögen mathematische oder physische Sätze seyn), kehrt die Frage immer wieder, quid juris? d. h. obschon das Faktum unbezweifelt ist, so bleibt doch die Möglichkeit desselben unerklärbar. Dieses kann überhaupt auf jedes Wesen, in Ansehung seiner Eigenschaften, ausgedehnt werden; denn da die Eigenschaften aus dem Wesen, nicht nach dem Satze der Identität (wie es mit den wesentlichen Stücken der Fall ist) analytisch folgen, sondern bloß synthetisch; so ist die Möglichkeit dieser Folge unbegreiflich. Vermöge des Facti könnten wir dergleichen Sätzen allenfalls den höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit, keinesweges aber eine apodiktische Gewißheit beilegen. Um dies zu können, müssen wir annehmen, daß die (in Ansehung unserer) synthetische Verknüpfung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat, einen innern Grund haben muß: so daß, wenn wir z. B. das wahre Wesen einer geraden Linie einsehen, und sie darnach definiren könnten, alsdann dieser synthetische Satz analytisch folgen wird. Durch diese Voraussetzung wird zwar die Evidenz der Mathematik gerettet; aber wir werden alsdann keine synthetische Sätze ha-

ben. Ich kann also nicht anders denken, als daß auch Herr Kant die Realität der synthetischen Sätze, nur in Ansehung unsers eingeschränkten Verstandes annimmt; und darin werde ich leicht mit ihm einig werden.

Wollen wir die Sache genauer betrachten, so werden wir finden, daß die Frage quid juris? mit der wichtigen Frage die alle Philosophen von jeher beschäftigt hat, nämlich die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, oder auch mit dieser, die Erklärung von Entstehung der Welt (ihrer Materie nach) von einem Intelligenz; einerlei ist. Denn da sowohl wir selbst, als die Dinge ausser uns (in so fern wir uns ihrer bewußt sind) nichts anders als unsere Vorstellungen selbst seyn können, diese aber füglich in zwei Hauptklassen eingetheilt werden. 1) Die Formen, d. h. die Vorstellung von den allgemeinen Arten unserer Operationen, die in uns a priori seyn müssen. 2) die Materie, oder die uns a posteriori gegebene Vorstellung von besondern Objekten, die in Verbindung mit den erstern das Bewußtseyn besonderer Objekte liefern) so nennen wir die erstere Seele, die letztere aber Körper, (nämlich Modifikationen derselben, wodurch sie erkannt werden). Die Frage von der Erklärung

der Vereinigung der Seele und des Körpers, wird also auf folgende Frage reducirt: Wie ist es begreiflich, daß Formen a priori mit gegebenen Dingen a posteriori übereinstimmen sollen? und die zweite Frage wird auf folgende reducirt: Wie ist die Entstehung der Materie als etwas bloß gegebenes, nicht aber gedachtes, durch Annehmung eines Intelligens begreiflich, da sie doch so heterogen sind? Könnte unser Verstand aus sich selbst, ohne daß ihm von irgend anders woher etwas gegeben zu werden brauchte, nach den von ihm selbst vorgeschriebenen Regeln oder Bedingungen Objekte hervorbringen, so fände diese Frage nicht statt. Da es sich aber nicht so verhält, sondern die den Regeln oder Bedingungen unterworfenen Objekte ihn von irgend anders woher gegeben werden müssen, so ergiebt sich die Schwierigkeit von selbst. Wie kann nämlich der Verstand etwas was nicht in seiner Macht ist (die gegebenen Objekte) dennoch seiner Macht (den Regeln) unterwerfen? Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntniß sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich; hingegen nach dem Leibnitz-Wolfischen System, fliessen beide aus einerlei Erkenntnißquelle: (ihr Un-

terſchied beſteht nur in Graden der Vollſtändigkeit dieſer Erkenntniß); ſie kann alſo leicht aufgelöſt werden. Ich nehme z. B. den Begrif von Urſache vor; d. h. die Nothwendigkeit der Folge von b auf a. Nach dem Kantiſchen Syſtem iſt es unbegreiflich, mit was für einem Recht wir einen Verſtandsbegrif (der Nothwendigkeit) mit Beſtimmungen einer Anſchauung (der Zeitfolge) verknüpfen? Herr Kant ſucht zwar dieſer Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er annimmt: Zeit und Raum, und ihre mögliche Beſtimmungen ſind in uns Vorſtellungen a priori, daher können wir der beſtimmten Folge in der Zeit, die a priori iſt, den Begrif der Nothwendigkeit, der auch a priori iſt, mit Recht beilegen. Da aber, wie ſchon gezeigt worden, Anſchauungen, ſie mögen auch a priori ſeyn, doch mit Verſtandsbegriffen heterogen ſind, ſo kommen wir durch die Vorausſetzung doch nicht viel weiter: hingegen nach dem Leibnitz-Wolfiſchen Syſtem ſind Zeit und Raum obgleich undeutliche jedoch Verſtandsbegriffe von den Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge überhaupt, und ſo können wir mit allem Fug dieſe den Verſtandsregeln unterwerfen. Wir nehmen an (zum wenigſten als Idee) einen unendlichen Verſtand, bei dem die Formen zugleich ſelbſt Objekte des Denkens

ſind;

ſind; oder der aus ſich alle mögliche Arten, von Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge (der Ideen) hervorbringt. Unſer Verſtand iſt eben derſelbe, nur auf eine eingeſchränkte Art. Dieſe Idee iſt erhaben, und wird, wie ich glaube, (wenn ſie ausgeführt werden wird) die gröſßte Schwierigkeit dieſer Art heben.

Was ich vorher von den ſynthetiſchen Sätzen behauptet habe: daß ſie nämlich ihr Daſeyn aus der Unvollſtändigkeit unſerer Begriffe herleiten, will ich jetzt durch folgendes Beiſpiel erläutern. Hr. Kant führt dieſen Satz: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten, als einen ſynthetiſchen Satz a priori z. B. an. Laßt uns aber ſehen: Wolf definirt eine gerade Linie: eine Linie deren Theile dem Ganzen ähnlich ſind (vermuthlich, deren Theile einerlei Richtung haben; weil die Richtung das einzige iſt, woran man eine Linie erkennen und von andern unterſcheiden kann); und da Linien abſtrahirt von aller Gröſße, nur durch ihre Lage verſchieden ſeyn können, ſo heißt eine gerade Linie ſo viel: als eine (der Zahl nach) Linie, und eine nicht gerade (krumme) ſo viel als mehrere Linien (die durch ein ihnen gemeinſchaftliches Geſetz, als eine einzige Linie gedacht werden) *). Ich will

*) Mein Vorhaben iſt hier bloß, zu zeigen: daß nach gedachter Definition von gerader Linie, der

also versuchen, diesen Satz: daß nämlich eine Linie (zwischen zweien Punkten) kürzer seyn muß als mehrere (zwischen denselben Punkten), analytisch zu beweisen. Ich setze also zwei Linien, die ich mit einer, zwischen denselben Punkten vergleichen will. Hieraus entspringt in der Anschauung ein Dreieck, wovon Euclides (Buch I. Satz 20.) bewiesen hat: daß die zwei Linien zusammen genommen (Seiten des △) größer seyn müssen als die dritte, und dieses bloß durch einige Axiomen und Postulate, die aus dem Begrif analytisch folgen. Z. B. eine gerade Linie zu verlängern, die Lage der Figuren verändert in ihrer Größe nichts, u. dergl. Eben dieses kann auch vom Verhältniß dieser einen Linie mit mehrern, die mit ihr zwischen eben den Punkten enthalten sind, leicht bewiesen werden; weil immer eine geradlinigte Figur die in Dreiecke aufgelöset werden

Satz: Eine gerade Linie u. s. w. kein Axioma, sondern ein aus andern Sätzen analytisch abgeleiteter Satz ist. Und gesetzt, daß wir doch zuletzt auf alle diese zum Grunde liegenden synthetischen Sätze gerathen sollten, (welches ich jetzt dahin gestellt seyn lasse); so behaupte ich dennoch, daß, so gut als ich jenen für synthetisch ausgegebenen Satz durch meine Definition analytisch gemacht

kann, entſtehen wird. Laßt uns ſetzen z. B. die Linie ac iſt mit dreien Linien ad, de, ec, zwiſchen eben den zweien Punkten a, c, enthalten. Ich ſage alſo: die Linie ac muß kürzer als die drei Linien ad, de, ec zuſammengenommen ſeyn. Denn aus vorigem Satze erhellet, daß ac < ab + bc. bc = be + ec. folglich ac < ab + be + ec: nun iſt aber: be < bd + de folglich ac < ab + bd + de + ec. Q. E. D.

Freilich muß die Einheit oder Mehrheit der Linien (ihrer Lage nach) konſtruiret, d. h. in einer Anſchauung dargeſtellt werden, ohne welches dieſe gar keine Bedeutung hätten: aber das heißt nur: die Glieder der Vergleichung (die Gegenſtände), nicht das Verhältniß ſelbſt wird in einer Anſchauung dargeſtellt. So wie wenn ich ſage: das Roth in a iſt mit dem Roth in b einerlei; ſo iſt der Satz analytiſch, obſchon die Gegenſtände der Vergleichung gegebene Anſchauungen ſind.

habe, ich es auch mit dieſen ſo machen kann. Ja, noch mehr, ich erkläre mich ſelbſt in der Folge, daß ich mit dieſer von Wolf abgeborgten Definition nicht zufrieden bin; ich wollte nur die Möglichkeit meiner Behauptung zeigen, geſetzt, daß ich auch im vorgelegten Fall die Anwendung derſelben nicht machen könnte.

Hier ist eben der Fall: eine gerade Linie ist so wie eine nicht gerade Linie (viele Linien unter einer Einheit gebracht) in einer Anschauung gegeben; aber nichts destoweniger ist das Verhältniß selbst (daß die erstere kürzer als die letztere ist) analytisch (durch den Satz der Identität und des Widerspruchs, per substitutionem) bewiesen.

Will Hr. Kant die Wolfische Definition von einer geraden Linie, (denn keine andere giebt es nicht, so viel ich weiß) nicht annehmen, sondern hält er eine gerade Linie für einen bloß durch Anschauung bestimmten Begrif; so werden wir hier ein Beispiel haben, wie der Verstand einen Reflektionsbegrif (der eigentlich zwischen schon gegebenen Objekten gedacht werden soll, nicht aber sie durch das Denken desselben erst hervorbringen) zur Regel der Hervorbringung eines Objekts machen kann. Denn um eine gerade Linie als Objekt hervorzubringen, denkt der Verstand die Regel, daß sie die kürzeste zwischen zweien Punkten seyn soll; (denn daß sie gerade seyn soll, kann er nicht zur Regel machen, weil das Geradeseyn eine Anschauung, folglich außer seinem Gebiete ist) welches in der That ein Reflektionsbegrif ist (Verhältniß der Verschiedenheit in Absicht der Größe) und welches bei Größen rein betrachtet vor ihrer Anwendung

auf Anſchauungen, auch nicht anders zu vermuthen war, weil ſie eben durch ſolche Verhältniſſe erſt zu Objekten werden. Hier gehet nicht, wie bey andern Objekten, das Innere (Dinge an ſich) dem Aeuſſern (Verhältniß zu andern Dingen) voraus, ſondern vielmehr umgekehrt; d. h. ohne ein gedachtes Verhältniß giebt es gar kein Objekt der Größe (in der reinen Arithmetik; denn die Geometrie liefert uns Objekte vor ihrer Subſumirung unter der Kategorie von Größe, nämlich Figuren die durch ihre Lagen ſchon beſtimmt ſind). Das Geradeſeyn iſt gleichſam ein Bild oder das Merkmal dieſes Verhältnißbegriffes: daher kann es auch nicht als ein Verſtandsbegrif um irgend eine Folge daraus zu ziehen, gebraucht werden. Man mag alle Sätze der geraden Linie durchgehen, ſo wird man finden, daß dieſelben, nicht in ſo fern ſie gerade, ſondern bloß in ſo fern ſie die kürzeſte iſt, daraus folgen; ſo wenig als von allen andern ſinnlichen Anſchauungen etwas anders folgen kann, als daß ſie das ſind, was ſie ſind. Und ſo auch alle Sätze die von allen Dingen ohne Unterſchied (auch von dem Nichts) gelten, weil ſie auch ſymboliſch, d. h. von keinen beſtimmten, ſondern Gegenſtänden überhaupt, richtig ſind. Man bedient ſich des Ausdrucks: gerade Linie, bloß der Kürze hal-

ber. Daß man diesen Satz aber, schon vor seinem Beweise durchs bloße Anschauen erkennet, beruhet lediglich darauf, weil man in demselben das Merkmal oder das Bild wahrnimmt, (das aber doch bloß klar aber nicht deutlich gemacht werden kann) und daher diese Wahrheit schon zum Voraus ahndet, (welche Ahndung, wie ich glaube, keine unbeträchtliche Rolle in der Erfindungskraft spielen muß). Es scheint ein Paradoxon zu seyn, da man gemeiniglich glauben mögte, hier sey das Geradeseyn eine innere Bestimmung (Verhältniß der Theile unter einander) und die kürzeste seye eine äußere Bestimmung. Bei genauer Ueberlegung aber findet sich gerade das Gegentheil: nämlich daß das Geradeseyn oder die Einerleiheit der Richtung der Theile, die Entstehung derselben schon voraussetzt. Daher taugt auch diese Definition der geraden Linie nichts. Die Wolfische Erklärung kann dieser Schwierigkeit nicht ausweichen; weil die Aehnlichkeit der Theile mit dem Ganzen bloß in der Richtung seyn muß, folglich setzt es schon Linien voraus. Die Eigenschaft aber, daß sie die kürzeste sei, fängt gleich mit der Entstehung an, und ist zugleich ein inneres Verhältniß.

Ich komme nun zu der Frage: Quid Facti? — Herr Kant erwähnt dieselbe bloß im Vorbeigehen,

da ſie doch wie ich dafür halte, in Anſehung der Deduktion der Kategorien von großer Wichtigkeit iſt. Ihre Bedeutung iſt dieſe: Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a, daß dieſe Folge nothwendig ſey; dahingegen die Folge von eben demſelben b auf c (welche gleichfalls möglich iſt) zufällig iſt? Herr Kant bemerkt zwar, (und das mit Recht) daß die Beantwortung dieſer Frage bloß auf die Beurtheilungskraft ankomme, worüber ſich weiter keine Regeln geben laſſen. Aber ſollen wir es darauf ankommen laſſen, ſo werden wir nichts feſtes haben, worauf wir uns bei Beſtimmung der Realität der Kategorien und ihrer vollſtändigen Aufzählung, ſtützen können. Laßt uns alſo ſehen. Den Begrif von Urſache leitet Hr. Kant aus der Form der hypotheſiſchen Urtheile in der Logik her. Man könnte aber die Frage aufwerfen: wie iſt doch die Logik ſelbſt auf dieſe ſeltſame Form gerathen, daß nämlich wenn ein Ding a geſetzt wird, ein anderes Ding b nothwendig auch geſetzt werden muß? Sie iſt keine Form der möglichen Dinge (wie die Form der kategoriſchen Urtheile, oder das Principium exclusi tertii, das auf dem Satz des Widerſpruchs beruhet ein jedes Subjekt A hat entweder a oder non a zum Prädikat) denn da treffen wir

dieſelbe nirgends an, die Prädikate werden vom Subjekt, die Eigenſchaften vom Weſen, kategoriſch ausgeſagt; und wenn man ſchon einen kategoriſchen Satz auch hypothetiſch ausdrücken kann, ſo iſt nur dadurch der Ausdruck, nicht aber die Form des Urtheils ſelbſt hypothetiſch. Wir haben ſie alſo vermuthlich von ihrem Gebrauche bei wirklichen Gegenſtänden abſtrahirt, und in die Logik übertragen; wir müſſen daher, ehe wir ihr als einer Form des Denkens in der Logik Realität beilegen, die Realität ihres Gebrauchs ſelbſt, nicht ob wir ſie mit Recht gebrauchen können, welches die Beantwortung der Frage: quid juris? iſt, ſondern ob auch das Faktum wahr ſey; daß wir ſie nämlich bei wirklichen Gegenſtänden gebrauchen, außer Zweifel ſetzen. Ja, wird man ſagen, das Faktum iſt unbezweifelt. Wir ſagen z. B. das Feuer erwärmt (macht warm) den Stein, welches nicht bloß die Wahrnehmung der Folge zweier Erſcheinungen in der Zeit ſondern die Nothwendigkeit dieſer Folge bedeutet. Hierauf aber würde David Hume antworten: es iſt nicht wahr, daß ich hier eine nothwendige Folge wahrnehme; ich bediene mich zwar bei dieſer Gelegenheit deſſelben Ausdrucks, deſſen ſich andere bedienen, allein ich verſtehe darunter bloß die von mir oft wahrgenom-

mene Folge der Erwärmung des Steins auf die Gegenwart des Feuers, nicht aber die Nothwendigkeit dieser Folge. Es ist bloß eine Association der Wahrnehmungen, aber kein Verstandesurtheil: es ist eben das, was man die Erwartung ähnlicher Fälle bei den Thieren nennt; und wenn auch Hr. Kant bewiesen hat, daß wir diese Formen nicht von der Erfahrung haben abstrahiren können; weil nämlich Erfahrung erst dadurch möglich wird: so kann ihm David Hume (oder sein Stellvertreter) dieses alles gerne zugeben. Er wird sagen: der Begrif von Ursache ist nicht in der Natur unsers Denkens überhaupt, [illegible] daß er auch in der symbolischen Erkenntniß stattfände, auch nicht in der Erfahrung in dem Sinne, in welchem Herr Kant dieses Wort gebraucht) gegründet; folglich giebt es auch keine eigene Erfahrungssätze, (die Nothwendigkeit ausdrücken) und wenn ich sage: dieser Begrif ist von der Erfahrung hergenommen, so verstehe ich darunter bloße Wahrnehmung, die eine (durch Gewohnheiten entstandene) subjektive Nothwendigkeit enthält, und die man fälschlich für eine objektive Nothwendigkeit ausgiebt. Um also das Faktum selbst wider David Hume zu beweisen, müßte man zeigen können: daß auch Kinder, wenn sie das erstemal diese Wahrneh-

mung haben, sogleich urtheilen: das Feuer ist die Ursache von der Erwärmung des Steins; welches sich aber schwerlich thun lassen wird. Man siehet hieraus, daß die Logik, (in so fern das Faktum, oder der Gebrauch ihrer Formen selbst zweifelhaft ist,) kein sicheres Merkmal von der Realität dieser Formen abgeben kann; und daß solche Begriffe, die besondere Gegenstände bestimmen, von der Logik, die von aller Materie abstrahirt, ganz wegbleiben müssen.

Dritter Abschnitt.

Verstandsideen, Vernunftideen, u. s. w.

Die materielle Vollständigkeit eines Begrifs, in so fern diese Vollständigkeit in der Anschauung nicht gegeben werden kann, ist eine Verstandsidee. Z. B. der Verstand schreibt sich eine Regel oder Bedingung vor: daß aus einem gegebenen Punkte, eine unendliche Anzahl Linien die einander gleich sind, gezogen werden sollen; woraus (durch Verknüpfung ihrer Endpunkte) der Begrif des Zirkels hervorgebracht werden soll. Die Möglichkeit dieser Regel, und folglich auch dieses Begrifs selbst, kann in der Anschauung (durch Bewegung einer Linie um den gegebenen Punkt) gezeigt werden; folglich auch seine formelle Vollständigkeit (der Einheit im Mannichfaltigen). Seine materielle Vollständigkeit (des Mannichfaltigen) aber, kann in der Anschauung nicht gegeben werden, weil man immer nur eine endliche Anzahl Linien, die einander gleich sind, ziehen kann. Es ist also kein Verstandsbegrif, dem ein Objekt entspricht, son-

dern blos eine Verstandsidee, wozu man sich immer in der Anschauung durch sukzessives Hinzufügen dergleichen Linien, bis ins Unendliche nähern kann, und folglich ein Gränzbegrif. Ich glaube daß ein offenbarer Unterschied ist, zwischen der Totalität der Bedingungen, wodurch ein Objekt der Anschauung gedacht wird, und der Totalität der Anschauungen selbst, die diesen Bedingungen subsumirt werden. Die Gleichheit der Linien in diesem Beispiel ist eine Bedigung (Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander), ich kann jede beliebige Anzahl Linien dieser Bedingung subsumiren, die Bedingung selbst aber bleibt immer eben dieselbe. Denke ich also, daß alle Linien die aus einem gegebenen Punkte in einer Ebene gezogen werden können, einander gleich seyn sollen, so betrift diese Allheit nicht die Bedingung als die Form des Begrifs, welche unter jeden zwei Linien schon vollendet ist (die Linien A und B werden nicht deswegen mehr gleich weil ihnen C auch gleich gedacht wird) sondern den Stoff desselben. Wird aber die Allheit der Linien mit als Bedingung gedacht, so ist hier wiederum keine Vielheit der Bedingungen; denn ich mag so viel gleiche Linien denken als ich will, so lange ich ihre Anzahl endlich setze, denke ich noch dadurch keinen Cirkel; hingegen kann ich z. B. nicht den

Begriff eines Individuums ohne den Begrif der Art, und diesen nicht ohne den der Gattung, u.s.w. denken. Hier ist die Denkbarkeit des Individuums durch die Denkbarkeit aller allgemeinen Begriffe bedingt; wir treffen die vollständige Bedingung in keinem Paare dieser Begriffe, sondern in allen zusammen, und wenn dieses All unendlich ist, so ist es eine Vernunftidee. In einer geometrischen Reihe ist die Bedingung durch das Verhältniß zweier aufeinander folgenden Glieder vollendet; soll diese Reihe aber einer gegebenen Summe gleich seyn, so gehört dies mit zur Bedingung, und so lange, als die Anzahl der Glieder nicht vollendet ist, ist sie auch nicht die der Aufgabe genugthuende Reihe. Die Reihe wodurch man eine irrationale Wurzel ausdruckt, darf zu dieser Absicht nirgends aufhören, weil sonst die Bedingung (daß ihr Werth der verlangten Wurzel gleich seyn soll) nicht erfüllt werden wird. Nun könnte man zwar sagen: daß es nicht nöthig sey in der Definition des Cirkels alle Linien, welche aus dem Mittelpunkt gezogen werden, gleich zu setzen; sondern bloß daß jede Linie die ich darin ziehe, der schon gezogenen gleich seyn soll, wodurch dieser Begrif keine Idee seyn wird. Bedenkt man aber, daß die mathematischen Begriffe keine Kopien von irgend

Etwas sind, so daß wir sie mit ihren Urbilden vergleichen müßten, um dadurch ihre Vollständigkeit zu bestimmen: sondern selbst Urbilder, die der Verstand aus sich selbst a priori hervorbringt: so kann ihre Vollständigkeit bloß relativ in Ansehung der aus ihnen zu ziehenden Folgen, beurtheilt werden. Wollen wir also z.B. aus dem Begrif eines Zirkels diesen Satz als eine Folge herleiten, daß iede Linie, die von jedem Punkte der Peripherie auf den Diameter perpendikular gefällt wird, die Mittelproportional-Linie ist, zwischen den dadurch abgeschnittenen Theilen des Diameters; so braucht man in der Definition des Zirkels nicht alle Linien, die aus dem Mittelpunkt gezogen werden, sondern bloß 3 derselben einander gleich zu setzen. Sollen wir aber daraus die Ausmessung der Zirkelfläche, oder ihr Verhältniß zu einem Quadrat herleiten; so müssen wir nothwendig den Zirkel als schon vollendet, ansehen, weil sonst dieses Verhältniß nicht genau seyn kann.

Diese Ideen sind zur Erweiterung des Verstandsgebrauchs unentbehrlich. Der Umfang dieses Gebrauchs stehet immer mit dem Grade der erlangten Vollständigkeit, in gleichem Verhältniß. Wenn ich z. B. drei Linien c a, c b, c d, nach dieser Regel gezogen habe, so daß zwei der-

ſelben c a, c b, nach entgegengeſetzter Richtung vom gegebenen Punkte in eine Linie a b zuſammen laufen, die dritte c d aber mit der einen c a einen ſpitzen Winkel a c d macht; ſo kann ich mit Gewißheit folgern, daß die vom Endpunkte der erſtern d, auf der letztern gezogene Perpendikularlinie d e, die Mittelproportionallinie zwiſchen den durch ſie abgeſchnittenen Theil a e, und den andern Theil e c, + der andern Linie c b, iſt, u. dgl. So iſt es auch mit dem Begrif einer geraden Linie, nämlich einer Linie, deren ſämmtliche Theile einerlei Richtung haben: Linie, Richtung einiger Theile, und die Einerleiheit dieſer Richtung, kann in einer Anſchauung gegeben werden, nicht aber die Einerleiheit der Richtung aller Theile: und ſo ſind auch die Aſymptoten einer krummen Linie ihrer Regel nach, vollſtändig; in Anſehung ihrer Darſtellung aber, immer unvollſtändig. Man begreift die Art, wie man ſie völlig konſtruiren muß, ohne ſie doch völlig konſtruiren zu können. Dieſe Begriffe, oder vielmehr Verſtandesideen, ſind ihrer materiellen Unvollſtändigkeit ungeachtet, nichts deſtoweniger richtig; weil ihre Regeln durch dasjenige was immer in der Anſchauung gegeben wird, begreiflich gemacht werden können; ſie brauchen nur zu ihrer materiel-

len Vollständigkeit eine beständige Wiederholung eben dieser Regeln. Da aber diese Wiederholung ihren Bedingungen nach, unendlich seyn muß, so bleiben sie bloße Ideen, sie haben mit dem Grade ihrer materiellen Vollständigkeit einerlei Grad der Richtigkeit in der Anwendung. Z. B. dieser Grundsatz: eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, ist auf eine gegebene Linie angewendet, um desto richtiger, je mehr man gerade Theile darin bemerkt. Eben so ist es auch mit den Begriffen oder Anschauungen die zur Synthesis der Einbildungskraft dienen. Z. B. der Begrif von Folge in Zeit und Raum. Diese sind Formen, wodurch die Einbildungskraft verschiedene sinnliche Vorstellungen auf einander beziehet, und ihrem Mannichfaltigen, Einheit giebt. Hier dringt der Verstand abermal auf die materielle Totalität, oder er betrachtet diejenige Anschauung, wo die Einbildungskraft keine Folge bemerkt, doch vermäge dieser Form a priori in einer Folge von Zeit und Raum, ohne welche wir keine Anschauung haben können.

Die formelle Vollständigkeit eines Begrifs hingegen, heißt eine Vernunft-Idee. Wir wissen z. B. von dem Begriffe (oder dem daraus folgenden Urtheile) von Ursache, d. h. was ist,

setzt

ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgen muß. Laßt uns alſo ſetzen: ein Ding g, dieſes ſetzt eine Urſache f voraus, und dieſes die ſeinige e, u. ſ. w. ins Unendliche. Hier enthält f gleichſam die erſte Dignität von dem Begrif Urſache in Anſehung der Wirkung g; e die zweite, indem es Urſache von Urſache iſt; u. ſ. w. Es ſetzt alſo eine unendliche Dignität von Urſache in Anſehung g voraus, und dies iſt eine Vernunftidee. So iſt es auch mit allen reinen Verſtandesbegriffen beſchaffen. Ich will mich darüber noch deutlicher erklären. Die ſubjektive Ordnung (in Anſehung unſeres Bewußtſeyns) aller Gemüths-Operationen iſt dieſe:

1) Sinnlichkeit, (welche zwar nicht das Bewußtſeyn ſelbſt, aber doch den Stoff dazu liefert).
2) Anſchauung. Ordnung der einartigen ſinnlichen Vorſtellungen unter ihren Formen a priori (Zeit und Raum) woraus zwar kein Denken, aber doch ein Bewußtſeyn entſpringt.
3) Verſtandesbegriffe (Kategorien) woraus ein Denken, d. h. Vorſtellung einer Einheit im Mannichfaltigen entſtehet.
4) Vernunftideen. Totalität der Verſtandesbegriffe.

Die objektive Ordnung an sich betrachtet, ist hingegen diese:

1) Verstandsideen, d. h. das Unendlichkleine jeder sinnlichen Anschauung und ihrer Formen, welches den Stoff zur Erklärung der Entstehungsart der Objekte liefert.
2) Verstandsbegriffe, und
3) Vernunftideen, deren Gebrauch schon erklärt worden ist.

Für den Verstand und die Vernunft giebt es also keine Sinnlichkeit, keine Anschauung, welche für die Sinne und die Einbildungskraft gehören; sondern bloß Ideen und Begriffe, die die vorigen immer begleiten, und die bei ihrer Veranlassung zum Vorschein (Bewußtseyn) kommen. Der Verstand unterwirft also nicht Etwas a posteriori gegebenes, seinen Regeln a priori; er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen (welches, wie ich glaube, die einzige Art ist, die Frage: quid juris? auf eine völlig befriedigende Weise zu beantworten). Diese drei Operationen sind die Bedingungen der Anschauungen selbst. Z. B. zur Anschauung der rothen Farbe, wird erfordert 1) Verstands-Ideen, d. h. Vorstellung eines jeden rothen Punkts an sich (abstrahirt von aller Quantität. 2) Verstandsbegriffe, (Einartigkeit derselben, wo-

durch ſie in einer einzigen Anſchauung gebracht werden können; Urſache, wenn ein rother Punkt vorhergehet, kann kein anderer als rother Punkt folgen, denn ſonſt könnten wir keine Anſchauung d. h. Verknüpfung mehrerer derſelben in einer Vorſtellung haben, wir lebten alsdann in einem beſtändigen Traume; Subſtanz, bei der Folge dieſer Punkte auf einander in Zeit und Raum, muß immer etwas mit ſich ſelbſt einerlei bleiben, ſonſten könnten ſie nicht in einer Anſchauung zuſammen genommen werden, und ſo auch mit allen übrigen Verſtandsbegriffen). 3) Vernunftideen: die Totalität der Verſtandsbegriffe.

Vierter Abſchnitt.

Subjekt und Prädikat. Das Beſtimmbare und die Beſtimmung.

Wenn eine Syntheſis von der Art iſt, daß der eine Beſtandtheil derſelben ohne Beziehung auf den andern, d. h. ſo wohl an ſich, als in einer andern Syntheſis, der andere aber nicht ohne Beziehung auf den erſtern gedacht werden kann, ſo heißt der erſte Subjekt dieſer Syntheſis, und der letzte Prädikat. Z. B. ein Dreieck oder ein Raum in dreien Linien eingeſchloſſen, kann ſowohl an ſich, ohne Beziehung auf das recht- oder ſchiefwinklichtſeyn, als in dieſen verſchiedenen Arten der Syntheſis, disjunktive gedacht werden. Hingegen kann das recht oder ſchiefwinklichtſeyn, nicht ohne Dreieck überhaupt gedacht werden. Hier iſt alſo Dreieck Subjekt, das recht- oder ſchiefwinklichtſeyn aber Prädikat; und der aus dieſer

Syntheſis entſprungene Begrif, ein abſoluter Begrif. In der allgemeinen Logik werden die Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenſtand überhaupt (a priori oder a poſteriori), in der tranſcendentalen aber in Beziehung auf a priori beſtimmte Gegenſtände, betrachtet. In jener wird daher Subjekt von Prädikat durch keine Bedingung unterſchieden; in dieſer hingegen werden ſie durch eine Bedingung a priori unterſchieden: dieſe Bedingung alſo ſuche ich hier feſtzuſetzen. Sie iſt nichts anders als die objektive Möglichkeit einer Syntheſis überhaupt. Es iſt ferner zu bemerken, daß weil hier von einer objektiven Syntheſis (wo der Grund dieſer Syntheſis in den Objekten liegt) die Rede iſt: ſo werden die negativen Prädikate oder Beſtimmungen (die zwar einen Begrif aber kein Objekt beſtimmen) davon ausgeſchloſſen, und bloß die poſitiven, in ſo fern ſie einander durch Verſchiedenheit (nicht durch Gegenſetzung) ausſchließen, in Betrachtung gezogen, welche nicht in einem Objekt in Beziehung auf eben daſſelbe denkende Subjekt zu gleicher Zeit gedacht werden könnnen.

Kann aber keiner von beiden ohne Beziehung auf den andern gedacht werden, ſo iſt jeder zugleich Subjekt und Prädikat in Beziehung auf den andern, und der daraus entſpringende

Begrif, ein Relationsbegrif wie z. B. Urſache und Wirkung und dergl.*). Daß bei dem abſoluten Begrif daſſelbe Subjekt mit verſchiedenen Prädikaten disjunktive gedacht werden kann, wird mir, wie ich glaube, jeder eingeſtehen. Daß aber daſſelbe Prädikat nur einem Subjekte zukommen kann und daſſelbe Subjekt nur ein Prädikat haben kann,

*) Dieſe Art Syntheſis iſt bei einem endlichen Verſtande, eine bloße Form, die ohne Anwendung auf einen beſtimmten Gegenſtand der Anſchauung an ſich betrachtet, kein Objekt beſtimmt. Man kann ſie mit einem algebraiſchen Ausdruck, wo x eine Funktion von y, und umgekehrt, iſt, vergleichen, das nur durch Beſtimmung der einen dieſer Größen, die andere durch ihr Verhältniß zur Erſteren, beſtimmt; folglich findet bei einem endlichen Verſtande nur die erſte Art Syntheſis, als Objekt, ſtatt; bei einem unendlichen Verſtande hingegen, findet die zweite Art ſtatt: denn dieſer denkt alle mögliche Dinge dadurch. Daß er alle mögliche Real-Verhältniſſe zwiſchen den Ideen, als Principien derſelben, denkt; dadurch wird ihm jedes Ding an ſich völlig beſtimmt. Laßt uns ſetzen, z. B. x iſt eine Funktion von y, y eine Funktion von z u. ſ. w. Aus dieſen bloß möglichen Verhältniſſen entſpringt ein nothwendiges Verhältniß von x zu z u. ſ. w. x iſt durch

wird man nicht ſo leicht zugeben. Man wird ſagen: das Prädikat (in ſo fern es Prädikat und nicht Subjekt ſeyn kann), kann zwar nicht ohne irgend ein Subjekt überhaupt, wohl aber, ohne dieſes beſondere Subjekt gedacht werden. Ich will mich alſo darüber näher erklären: Ein abſtrakter Begrif macht natürlicherweiſe einen andern ab-

dieſe neue Funktion mehr beſtimmt als zuvor, und durch Beziehung auf alle mögliche Verhältniſſe, völlig beſtimmt. Bei dem unendlichen Verſtande iſt Subiekt, was bloß als möglich gedacht wird, und Prädikat, was daraus nothwendig folgt. Das Erſtere kann ohne das Letztere (als an ſich möglich) das Letztere aber kann nicht (als nothwendige Folge des Erſteren) ohne das Erſtere gedacht werden. Bei einem endlichen Verſtande hingegen iſt Subiekt, nicht das was an ſich gedacht, ſondern was bloß an ſich gegeben wird, und Prädikat, was nur in Beziehung auf daſſelbe, als Objekt, gedacht wird. Bei dem erſteren ſind die Begriffe, Urtheile von der Möglichkeit der Dinge, und die Urtheile, Schlußſätze von der Nothwendigkeit der Dinge, aus dem vorigen hergeleitet; bei dem Letzteren ſind Begriffe auch Urtheile von der Möglichkeit der Dinge, die aber in einer einſeitigen Syntheſis ſind.

ſtrakten Begrif nothwendig; denn wenn ich in der Syntheſis A B, A als von B getrennt, betrachte, ſo muß ich auch B als von A getrennt, betrachten; dieſes iſt aber bloß in der ſymboliſchen Erkenntniß möglich: denn in der Anſchauung muß ich nothwendig A B zuſammen betrachten, weil ſonſt dieſe Syntheſis keinen Grund haben würde. Es iſt aber doch ein Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Abſtrakten, indem A, obſchon es nicht in der Anſchauung als ein ſolches (abſtrahirt von A B) dargeſtellt werden kann, doch ein reeller Begrif (der Folgen hat) iſt; hingegen B kein reeller Begrif iſt, obſchon durch ſein Hinzukommen zu A ein neuer reeller Begrif (der neue Folgen hat) entſpringt. A iſt alſo hier Subjekt, und B Prädikat dieſer Syntheſis; das Subjekt enthält alſo mehr Realität als das Prädikat, denn auſſer dem Antheil, den es mit dieſem zugleich hat an den neuen Folgen, ſo hat es noch dazu, erſtlich: die ihm eigene, woran dieſes keinen Antheil hat; zweitens, die Möglichkeit der neuen Folgen.

Laßt uns alſo ſetzen: zwei Subjekte A und B die ein gemeinſchaftliches Prädikat C haben, ſo daß daraus zwei verſchiedene Syntheſes, AC, BC, entſpringen: ſollen alſo dieſe beiden Syntheſes reell (nicht bloß ſymboliſch) ſeyn, ſo muß C an ſich be-

trachtet kein reeller Begrif seyn; d. h. er muß als ein solcher keine Folgen haben, die Syntheſes AC, BC, hingegen müßen Folgen haben, die A und B an ſich nicht hatten, folglich müſſen dieſe neuen Folgen ihren Grund bloß in der Syntheſis haben; ferner: da die Syntheſis AC von der BC unterſchieden iſt: ſo müſſen auch die Folgen der Erſteren von den Folgen der Letzteren unterſchieden ſeyn. Ich frage alſo: wo liegt hier der Grund der Verſchiedenheit? Es kann nicht im Prädikat C ſeyn, weil C nothwendig in beider Syntheſis mit ſich ſelbſt einerlei iſt, auch nicht in A und B an ſich, denn, wenn der Grund der Verſchiedenheit (als Beſtimmung) der Folgen, in A und B an ſich angetroffen werden ſoll, ſo müßten die Folgen ſelbſt auch ſchon in A und B an ſich angetroffen werden; (weil das Verſchiedenſeyn keine neue Beſtimmung, wodurch der Begrif des Objekts ſynthetiſch erweitert würde, iſt, ſondern bloß ein Reflektionsbegrif, wodurch wir eine beſondere Art Verhältniß denken) und die Syntheſis wäre alſo nicht reell, (indem aus AC, BC, keine neue Folgen, die nicht ſchon aus A und B an ſich entſpringen, angegeben werden können). Es kann auch nicht in der Verbindung von Subjekt und Prädikat liegen; denn was heißt einen Grund in der

Verbindung haben, anders, als daß beide Antheil daran haben?

Oder noch kürzer: jeder wird, wie ich hoffe, mir zugeben, daß verschiedene Gründe nicht einerlei Folgen haben können; denn sind sie völlig verschieden, d. h. ist die Setzung des Einen, die Hebung des Andern, so ist gewiß, daß, wenn A ein Grund (Bedingung) von Etwas ist: so kann nicht zugleich non A, oder die Hebung des Grunds, der Grund von diesem Etwas seyn. Sind sie aber nicht völlig, sondern bloß zum Theil verschieden, zum Theil aber einerlei; so kann, wenn A der Grund von Etwas ist, zugleich B, nur in so fern es mit A einerlei ist, der Grund von diesem Etwas seyn, und alsdann ist nicht A, nicht B, sondern bloß das, was bei ihnen einerlei ist, der Grund von diesem Etwas. Will man sagen, daß Verschiedenseyn nicht (ganz oder zum Theil) Gegensetzung, sondern eine besondere Form sey, so muß man doch gestehen, daß, wenn es schon nicht Gegensetzung selbst ist, es doch dieselbe voraussetzt, indem das, was verschieden ist, sich einander nothwendig ausschließt; oder, um etwas von A Verschiedenes zu denken, muß man vorher A haben, und dann dieses Etwas an seine Stelle setzen.

Oder noch anders: Eine nicht bloß symbolische, sondern reelle Synthesis wird dadurch er-

kannt, daß man den einen Theil derſelben auch ohne den andern (an ſich), nicht aber umgekehrt, denken kann; da aber jeder dieſer Theile an ſich, als ein abſtrakter Begrif in keiner Anſchauung dargeſtellt werden kann: ſo können wir nicht wiſſen, ob der Eine derſelben an ſich gedacht werden kann, wenn wir ihn nicht durch verſchiedene Syntheſes in der Anſchauung wirklich darſtellen; denn nur daraus erkennen wir, daß keine dieſer Syntheſes zu ſeiner Denkbarkeit nothwendig ſey; folglich muß er auch ohne ſie, d. h. an ſich, gedacht werden können. Die Nothwendigkeit dieſer Syntheſis wird alſo auf dem andern Theil einer jeden beruhen, der nicht ohne den Erſten (an ſich) gedacht werden kann. Nehmen wir alſo an, eine zweien Beſtimmbaren gemeinſchaftliche Beſtimmung, ſo wird dieſe Beſtimmung zum Beſtimmbaren (weil ſie in verſchiedener Syntheſis gedacht werden kann) und auch umgekehrt, wider die Vorausſetzung. Wollte man noch daran zweifeln, daß das, was in verſchiedener Syntheſis dargeſtellt wird, auch an ſich gedacht werden kann, ſo betrachte man nur allgemeine Begriffe in Anſehung ihrer Folgen; und man wird finden, daß nichts, was mit ihnen in irgend einer Syntheſis verknüpft iſt, den mindeſten Antheil an ihren

Folgen hat, woraus ihre Unabhängigkeit von aller Syntheſis überhaupt (in Anſehung ihrer Folgen, obſchon nicht in Anſehung ihrer Darſtellung in einer Anſchauung) zur Genüge erhellen wird.

Ich glaube auch nicht, daß man mir dieſe Behauptung durch irgend eine Induktion umſtoßen wird. Wenn man z. B. einwenden wollte, jedem Körper als Subjekt, kömmt das Prädikat Figur zu; eine beſtimmte Farbe z. B. roth kann verſchiedenen Körpern zukommen u. dergl. Denn man betrachte nur dieſe Beiſpiele genauer, ſo wird ſich finden, daß im erſteren, Figur kein unmittelbares Prädikat des Körpers, ſondern der Form deſſelben, nämlich des Raums iſt; ſo iſt auch im letztern, die Farbe kein Prädikat (Beſtimmung) ſowohl vom Körper überhaupt, als von irgend einem beſondern Körper: denn wovon ſoll ſie eine Beſtimmung ſeyn? etwa von der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Härte und dergl.? — Das können nur diejenigen glauben, die die Natur einer Beſtimmung nicht einſehen, und die Dinge der Einbildungskraft, als Dinge des Verſtandes anſehen. Die Zuſammennehmung dieſer Qualitäten iſt bloß eine Syntheſis der Einbildungskraft, wegen ihres Zugleichſeyns in Zeit und Raum (die Vermuthung eines inneren Grun-

des, iſt und bleibt bloß eine Vermuthung — nämlich in Anſehung unſrer, obſchon man geſtehen muß, daß in Anſehung des unendlichen Verſtandes die aſſertoriſch-ſynthetiſchen Sätze apodiktiſch, ſo wie die apodiktiſch-ſynthetiſchen Sätze analytiſch ſeyn müſſen —); nicht aber eine Syntheſis des Verſtandes: man kann ſo wenig einen rothen Körper als eine ſüße Linie denken.

Das Verfahren des Verſtandes bei Bildung der Begriffe iſt ſeinem Verfahren im Urtheilen entgegengeſetzt. Im erſten Falle handelt er ſynthetiſch, im zweiten aber, analytiſch. Bei Bildung der Begriffe, fängt er vom Allgemeinen an und gelangt durchs Beſtimmen zum Beſondern; im Urtheilen hingegen iſt es umgekehrt, er denkt erſt das Beſondre, welches er durch Weglaſſung der Beſtimmungen dem Allgemeinen ſubſumirt: daher müßen auch die Benennungen von Subjekt und Prädikat in beiden verwechſelt werden. Bei Begriffen iſt Subjekt das Allgemeine, und Prädikat das Beſondere. Beim Urtheilen iſt es umgekehrt, aber nur der Benennung nach; denn in der That iſt Begrif und Urtheil einerlei. Wenn ich z. B. ſage: ein Dreieck kann rechtwincklicht ſeyn; ſo iſt es nichts anders, als daß ich durch dieſe Operation den Begrif eines rechtwinklichten Dreiecks

denke: — und wenn ich sage; ein Mensch ist ein Thier, so heißt dies so viel, der Begrif Mensch entstehet dadurch daß ich den Begrif von Thier näher bestimme. Es geschiehet bei diesem Urtheile eine Wiedererinnerung des Begrifs, und dergl. mehr. So auch wenn ich sage A ist Ursache von B, so entstehet mit diesem Urtheile zugleich der Begrif von Ursache: denn wie schon gezeigt worden, die bloße Form der hypothetischen Urtheile, ohne sie auf bestimmte Gegenstände anzuwenden, enthält noch nicht den Begrif von Ursache, denn Ursache ist etwas, wodurch etwas anderes bestimmt wird; bestimmt aber heißt nicht blos gesetzt sondern bestimmt gesetzt. Folglich enthält die bloße Form (wenn etwas überhaupt gesetzt wird, so muß etwas anders überhaupt gesetzt werden): noch nicht den Begrif von Ursache.

Nachdem ich also festgesetzt habe: daß eine Bestimmung nicht ohne das Bestimmbare gedacht werden kann, so folgt von selbst, daß eine Bestimmung in Ansehung unseres Bewußtseyns nichts anders, als ein Verhältniß seyn kann*),

*) Dieses gilt von einem absoluten Begrif; denn die Bestimmung eines relativen Begrifs, ist nichts anderes, als der besondere Gegenstand, worauf er angewendet wird, d. h. eine Anschauung.

und dieſes entweder ein inneres, oder ein äußeres. Z. B. in dem Begriff einer geraden Linie, iſt das Prädikat gerade ein inneres Verhältnis, d. h. die Einerleiheit der Richtung der Theile; in dem Begriffe einer Perpendikularlinie aber, iſt das Perpendikularſeyn ein äußeres Verhältniß nämlich in Beziehung auf eine andere Linie und dergl. In einer Syntheſis von Anſchauung und Begrif kann ſo wohl die Anſchauung als der Begrif Subjekt oder Prädikat ſeyn, u. ſ. w. Die Begriffe von Subjekt und Prädikat, auf Gegenſtände der Erfahrung angewendet, liefern uns die Begriffe von Subſtanz und Accidenz. Wenn man nämlich einen Gegenſtand der Erfahrung (Anſchauung) in verſchiedener Syntheſis denken kann, (und weil es ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſo kann man nicht anders überzeugt ſeyn, daß man ihn in verſchiedener Syntheſis denken kann, als wenn man ihn wirklich in verſchiedener Syntheſis gegeben denkt): ſo heißt er Subſtanz; ſeine verſchiedenen Beſtimmungen aber, womit er in Syntheſis gedacht wird, heißen ſeine Accidenzen. Weil aber

Z. B. Wenn ich ſage: das Feuer erwärmt den Stein, ſo wird hier der allgemeine Verhältniß-Begrif von Urſache durch einen beſondern Gegenſtand, nämlich, das Feuer, beſtimmt.

die Zeit die Form der Anſchauungen iſt und alſo verſchiedene Vorſtellungen nicht zugleich gedacht werden können, ſo können dieſe verſchiedenen Syntheſes nicht anders als aufeinander folgend in der Zeit gedacht werden; in allen aber muß das Subjekt mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn, d. h. die Subſtanz muß nothwendig etwas beharrliches In der Zeit ſeyn, die Accidenzen aber etwas wechſelndes, woraus man ſiehet, daß man die Begriffe von Subſtanz und Accidenz keinesweges auf Dinge die nicht in der Zeit exiſtiren (Dinge an ſich, nicht Anſchauungen) anwenden kann, denn alsdann werden ſie gar keine Bedeutung haben. Denn ich weiß gar nicht, wie es möglich iſt, daß ein Ding an ſich oder durch ein ander Ding gedacht werden ſoll. Man muß nicht einwenden, daß ich mir doch dieſe Begriffe durch Beiſpiele aus der Mathematik (deren Gegenſtände a priori ſind) erläutern kann. In dem Begrif einer geraden Linie z. B. iſt Linie das Subjekt, und Geradeſeyn das Prädikat; weil nämlich das Erſtere ohne das Letztere, nicht aber umgekehrt, gedacht werden kann. Denn man bedenke nur, daß Raum mit allen ſeinen möglichen Beſtimmungen, Formen der Sinnlichkeit und zugleich Anſchauungen ſelbſt ſind, d. h. etwas (obſchon a priori) Gegebenes, nicht

aber

aber etwas gedachtes; folglich kann ich mit Recht Linie als etwas Gegebenes, ohne Verhältniß-bestimmung des Geradeseyns, denken. So ist es aber nicht mit den Objekten a priori (noumnea); von diesen haben die reinen Verstandsbegriffe gar keine Bedeutung: denn außerdem daß wir die Möglichkeit der bloßen Form der synthetischen Urtheile, ohne Anschauungen nicht einsehen können; so können wir auch durch sie blos einen Gegenstand denken, nicht aber denselben erkennen. Dieses geschiehet nur durch die Merkmale des beharrlichen und wechselnden Daseyns in der Zeit.

Fünfter Abschnitt.

Ding, Möglich, Nothwendig, Grund, Folge, u. s. w.

Ein möglich Ding wird 1) dem formaliter-positiv erkannten Unmöglichen entgegengesetzt, und bedeutet alsdann die Abwesenheit des Widerspruchs, 2) dem formellen Nichts oder dem formaliter-problematisch Möglichen und Unmöglichen; und bedeutet alsdann eine positive erkannte Synthesis, daß das Prädikat dem Subjekte als die Bestimmung dem Bestimmbaren zukommen kann. Diese Synthesis ist einseitig. Das Bestimmbare ist derjenige Theil derselben, der sowohl an sich als disjunctive mitandern (außer der wirklich gedachten) Bestimmungen gedacht werden kann. Die Bestimmung aber kann ohne zum wenigsten (siehe Abschnitt 3.) etwas Bestimmbares über-

haupt an ſich nicht gedacht werden. Z. B. in der Syntheſis einer geraden Linie, iſt Linie das Beſtimmbare, ſie kann ſowohl an ſich, als mit einer andern Beſtimmung (ſchief) gedacht werden: hingegen iſt das Geradeſeyn, die Beſtimmung, die an ſich ohne etwas dadurch Beſtimmbares, nicht gedacht werden kann. Dieſe Syntheſis iſt alſo von der Syntheſis der Verhältnißbegriffe verſchieden, indem dieſe letztere wechſelſeitig iſt, d. h. keiner von den Theilen der Syntheſis kann ohne den andern gedacht werden, wie z. B. Urſache und Wirkung; jeder derſelben iſt Beſtimmbares (durch den andern) und Beſtimmung (des andern) zugleich. Nimmt man aber mehrere Dinge, wovon jedes an ſich gedacht werden kann, willkührlich zuſammen, ſo iſt dieſe Syntheſis formaliter problematiſch und dieſem Möglichen entgegengeſetzt.

3) Dem materiellen Nichts: dann bedeutet es eine gegebene Anſchauung, die das Subſtratum dieſer Syntheſis iſt, ohne welche dieſe eine bloße ſubjektive Form, ohne objektive Realität ſeyn würde.

4) Dem Wirklichen: dieſes bedeutet wiederum entweder Abweſenheit einer zufälligen (reiner Begrif) oder einer weſentlichen Materie.

(Idee) z. B. der Begrif eines Dreiecks, abstrahirt vom Körper womit ihn die Einbildungskraft in Zeit und Raum (durch Zugleichseyn) verknüpft, ist von der erstern Art; die Asymptoten einer krummen Linie sind von der letztern Art. In diesem Falle ist die Synthesis des endlichen und des unendlichen Verstandes formaliter einerlei; sie sind nur materialiter verschieden, indem der erstere dieselbe nur zum Theil intuitiv machen kann, das übrige ist bloß symbolisch: der letztere hingegen stellet sich das Ganze intuitiv vor.

5) Dem Nothwendigen: und dieses entweder formaliter, wenn nämlich die Synthesis nicht nach dem Gesetz der Identität, auch nicht der Relation; oder materialiter, wenn die Synthesis nicht in der Anschauung nothwendig ist, so wie z. B. in diesem Urtheile: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, u. dergl. m.

Ein Ding ist also entweder bloß negativ oder auch positiv möglich; das erstere ist dasjenige dessen Begrif keinen Widerspruch enthält, d. h. wenn nicht einen und eben demselben Subjekt ein Prädikat beigelegt und zugleich nicht beigelegt wird (ohne auf den Inhalt des Subjekts und Prädikats zu sehn). Das letztere setzt zwar das erstere voraus, es erfordert aber auch noch etwas außerdem: 1) eine,

dem Begrif zum Grunde liegende Anſchauung, und das darin gedachte Verhältniß, z. B. eine gerade Linie u. dergl.; 2) einen objektiven Grund der Möglichkeit, der, wie ich ſchon gezeigt, darin beſteht, daß das Subjekt auch ohne das Prädikat, nicht aber umgekehrt gedacht werden kann, wodurch die Syntheſis nicht bloß willkührlich, ſondern im Objekt ſelbſt gegründet iſt. Die gerade Linie kann hier wieder zum Beiſpiele dienen; 3) eine Definitio realis oder die Erklärung der Entſtehungsart deſſelben. Man ſieht hieraus, daß das poſitiv Mögliche mehr Realität enthält, als das bloß negativ Mögliche.

Das Wirkliche iſt nicht, wie einige Philoſophen vorgeben, ein Ens omni modo determinatum; denn wenn ich ſchon zugeben wollte, daß jedes wirkliche ein Ens omni modo determinatum iſt, ſo folgt doch nicht daraus, daß auch umgekehrt, ein jedes Ens omni modo determinatum wirklich ſeyn muß. Ein rechtwinkligtes Δ von beſtimmter Größe (das gewiß ein Ens omni modo determinatum iſt) iſt deswegen doch nicht wirklich, u. dergl. m. Ja, es iſt ſogar zu zweifeln, ob ſelbſt der erſte Satz ſeine Richtigkeit hat, daß nämlich jedes wirkliche ein Ens omni modo determinatum ſeyn muß. Wir erkennen das Wirkliche bloß durch

seine Causal-Verknüpfung mit andern Dingen, das heißt, durch sein Wirken oder Leiden. Nun möchte ich gerne wissen, woher ich überzeugt seyn kann, daß ein wirkliches Ding, das Gold z. B. omni modo determinatum ist, denn da seine Determinationen nichts anders als seine besondern Arten von Vermögen oder Causal-Verknüpfung mit andern Dingen ist, z. B. daß es im Feuer schmelzbar ist, in Aqua regis auflösbar ist, nicht aber in Aqua forti u. dergl. Dieses alles kann ich aber nicht a priori sondern bloß a posteriori aus der Erfahrung wissen, und also mich nur durch eine ins unendliche gehende Erfahrung (das aber unmöglich ist) davon überzeugen; so ist ein ens omni modo determinatum bloß eine Idee. Die Wirklichkeit erfordert also eine andere Definition: nämlich das Wirkliche ist dasjenige, worinnen ich zwar eine Synthesis, aber nicht nach Gesetzen des Verstandes (des Bestimmbaren und der Bestimmung), sondern bloß der Einbildungskraft wahrnehme. Z. B. das Gold ist eine wahrgenommene Synthesis der gelben Farbe, vorzüglichen Schwere, Härte u. dergl. Es ist hier keine Synthesis des Verstandes, weil diese Merkmale nicht im Verhältniß von Subjekt und Prädikat (das Bestimmbare und seine Bestimmung) sind, indem sie ohne einander gedacht wer-

den können; sondern sie werden bloß darum zusammengenommen, weil sie einander in Zeit und Raum begleiten. Ich gebe gerne zu, daß die Synthesis der Einbildungkraft einen innern Grund haben muß, d. h. daß ein Verstand, der das innere Wesen des Goldes kennt, sich von demselben einen solchen Begrif machen muß, daß diese als Eigenschaften aus dem Wesen nothwendig folgen müssen; aber immer wird doch diese Synthesis in Ansehung unserer eine bloße Synthesis der Einbildungskraft bleiben.

Das bloß mögliche also, was diesem wirklichen entgegengesetzt ist, ist das erdichtete, d. h. eine nicht wahrgenommene sondern ganz willkührliche Synthesis, z. B. die grüne Farbe, vorzügliche Schwere u. dergl. Es ist vom wirklichen nicht der Art, sondern bloß dem Grad nach, d. h. der wenigöftern Begleitung in Zeit und Raum oder minder Stärke der Vorstellungen selbst, unterschieden.

Ding an sich. Begrif eines Dings. Der Begrif eines Dings kann vom Dinge selbst bloß in Ansehung der Vollständigkeit unterschieden seyn, entweder der materiellen oder der formellen Vollständigkeit. Ein rechtwinklichtes Δ von bestimmter Größe in einer Construktion gebracht, ist Ding und Begrif eines Dinges

zugleich; dahingegen ein Δ überhaupt bloß der Begrif eines Dinges, nicht aber das Ding selbst ist, weil ihm zu seiner Darstellung in einer Anschauung noch Bestimmungen fehlen; er ist also bloß wegen seiner materiellen Unvollständigkeit vom Dinge selbst unterschieden. Das Ding Gold ist ein unbekanntes Wesen, dessen Eigenschaften sind gelbe Farbe, vorzügliche Schwere u. s. w. Die Synthesis dieser macht bei uns den Begrif von Gold aus; dieser Begrif ist vom Dinge selbst bloß wegen seiner formellen Unvollständigkeit (Mangel der Einsicht in der objektiven Verknüpfung dieser Eigenschaften) unterschieden u. dergl.

Der Satz: alles wirkliche ist möglich, will dreierlei sagen; 1) es muß nicht positiv unmöglich seyn, oder es muß keinen Widerspruch enthalten; 2) es muß auch nicht positiv möglich seyn, d. h. die Synthesis der Einbildungskraft muß von uns nicht begriffen werden können; 3) es muß auch positiv möglich seyn, d. h. sie muß an sich in einer Synthesis des Verstandes ihren Grund haben.

Der Satz: das unmögliche kann nicht wirklich seyn, heißt nicht so viel, die Bestandtheile einer wirklichen Synthesis dürfen sich nicht widersprechen (denn diese können sich nicht widersprechen, weil jeder derselben an sich vorgestellt werden kann,

das sich widersprechende aber ist nur so in Beziehung auf einander) sondern die Bedeutung ist diese: jeder dieser Theile muß sich selbst nicht widersprechen, wie z. B. wenn man sagt: eine goldene viereckigte Kugel u. dergl.

Wirklich, wird 1) dem formaliter positiv erkannten Unmöglichen entgegengesetzt, und in diesem Falle hat der Satz: alles Wirkliche ist möglich, seine Richtigkeit. 2) Dem problematischen: in so fern die Synthesis des Wirklichen (ob schon keine Synthesis des Verstandes) nicht ganz willkührlich, sondern eine reelle Synthesis der Einbildungskraft in Zeit und Raum ist. 3) Dem materiellen Nichts. 4) Dem Nothwendigen.

Das Nothwendige ist allem diesen entgegen, gesetzt, und erhellet aus dem schon angeführten.

Grund eines Objekts: ist eine Regel oder Bedingung, wonach ein Objekt vorgestellet werden kann. Das Objekt selbst ist das darin Gegründete. Z. B. Der Verstand schreibt sich eine Regel oder Bedingung vor, aus einem gegebenen Punkte eine unendliche Anzahl Linien zu ziehen, die einander gleich seyn sollen, wonach (durch Verbindung der Endpunkte) ein Zirkel dar-

gestellt werden soll. Die Gleichheit der Linien ist hier: Grund, der Zirkel aber das Gegründete: dieser Grund ist aber noch zur Entstehung des Gegründeten (des Objekts) unzureichend, bis der Verstand wiederum seinen Grund (die Regel oder Bedingung zur Gleichheit der Linien, durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte) ausfündig gemacht hat. Grund ist also ein Verstandsbegrif; zureichender Grund aber bloß eine Vernunftidee, zu der man sich immer nähern, (wodurch der Gebrauch der Vernuft erweitert wird) die man aber niemals erreichen kann.

Grund einer Erkenntniß (eines Urtheils) in der engsten Bedeutung ist ein allgemeines Urtheil, das als Obersatz von dem gegebenen Urtheil, als Schlußsatz gedacht wird, wodurch dieser ein analytischer Satz wird. Grund in weiterer Bedeutung ist bloß das Subjekt als Bedingung des Urtheils gedacht; dies ist also bloß ein synthetisches Urtheil. Die erste Art Grund wird durch weil, die zweite durch wenn ausgedrückt. Ein Dreieck ist ein Dreieck, weil jedes Ding mit sich selbst einerlei ist; eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten; d. h. wenn eine Linie gerade ist, so u. s. w. Die Definitionen der Mathematik sind Bedingungen, aber nicht Gründe

(in engſter Bedeutung) der Sätze. Wenn die Urtheile den Begriffen vorausgehen, oder, wenn die Urtheile Verhältniſſe, welche Definitionen der Begriffe ſind (wie alle reine Urtheile a priori nach meiner Erklärung), ausdrücken: ſo ſind ſie ſubjektiv-analytiſche, und objektiv-ſynthetiſche Urtheile; z. B. jede Urſache hat eine Wirkung; dieſe Syntheſis von Urſache und Wirkung iſt nicht analytiſch (objektive betrachtet) weil Urſache mit Wirkung nicht einerlei iſt, und doch müſſen ſie (in Anſehung des Subjekts des Denkens) zuſammengedacht werden, indem ſie einander wechſelsweiſe erklären.

Ferner wird Grund bloß von der Erkenntniß, nicht aber vom Daſeyn eines Dinges gebraucht; es bedeutet, wie ſchon erwähnt worden, eine vorher erlangte Erkenntniß als Bedingung einer neuen Erkenntniß betrachtet. Betrift dieſe neue Erkenntniß nicht die Denkbarkeit überhaupt, ſondern die Art des Daſeyns der Objekte, ſo heißt dieſer Grund Urſache. Ich will es mit Beiſpielen erläutern: die Summe der Winkel eines Dreiecks iſt zweien rechten gleich; dieſes iſt eine neue Erkenntniß: der Grund derſelben iſt eine ſchon erlangte Erkenntniß; nämlich: daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt, und daß, wenn zwei Parallellinien von einer

dritten geschnitten werden, die Wechselwinkel einander gleich sind. Hier ist also der Antecedens die Bedingung zum Consequens in diesem neuen Urtheil, und das vorhergehende Urtheil der Grund dieses neuen Urtheils. Suche ich hingegen den Grund zu diesem Urtheil: wenn a vorhergeht, so muß b darauf nothwendig folgen, welches die Existenz dieser Objekte betrift, so heißt es: ich suche die Ursache davon. Finde ich also diesen Grund oder diese Ursache in keiner schon erlangten Erkenntniß, so giebt es hier gar keinen Grund oder Ursache; denn sagen: ein Ding ist Ursache seiner selbst, heißt so viel sagen, als: es hat keine Ursache; sondern bloß, der Andetecens ist die Bedingung zum Consequens, wie in diesem Urtheile z. B. die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zween Punkten. Es ist also ein Irrthum, wenn man sagt: daß in diesem hypothetischen Urtheil, wenn a vorhergeht, so muß b darauf nothwendig folgen, das Vorhergehende a die Ursache von dem Folgenden b sey; sondern es ist bloß die Bedingung desselben; Ursache giebt es hier gar nicht. Dieses Urtheil findet also nicht statt bei Dingen an sich, wo a nicht als Bedingung bestimmt ist. Man müßte sich eigentlich so ausdrücken: Was ist der Grund oder die Ursache, daß wenn a vorhergeht,

b darauf folgen muß? die Antwort hierauf würde seyn: es ist so nothwendig, d. h. es hat in der That keinen Grund, oder keine Ursache. So wie wenn man fragte: Was ist der Grund, daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei Punkten ist? und man antwortete: weil sie eine gerade Linie ist; d. h. der Grund des Prädikats ist im Subjekte selbst; oder genauer zu reden: dieses Urtheil hat in der That keinen Grund; d. h. es giebt kein allgemeines Urtheil, wovon dieses als von einer vorhergehenden Erkenntniß abgeleitet werden könnte. Es ist also sonderbar, daß, indem wir den Grund unsers Urtheils zu wissen glauben, dadurch daß wir ihn im Subjekte desselben setzen, wir dadurch eben anzeigen, daß wir diesen Grund nicht wissen.

Sechster Abschnitt.

Einerleiheit, Verschiedenheit, Gegensetzung, Realität, Negation, logisch und transscendental.

Einerleiheit und Verschiedenheit. Der Gebrauch dieser Begriffe ist allgemeiner als der Gebrauch der Kategorien. Einerleiheit und Gegensetzung, beziehen sich auf ein Ding überhaupt: a ist mit a Einerlei, a ist dem non a entgegengesetzt. Verschiedenheit beziehet sich zwar nicht auf ein Ding überhaupt, aber doch nicht auf (durch Bedingungen) bestimmte sondern bloß auf bestimmbare Dinge; die Kategorien hingegen beziehen sich auf durch Bedingungen bestimmte Dinge, Einerleiheit, Verschiedenheit ꝛc. sind Verhältnißbegriffe, deren jeder ohne den andern nicht gedacht werden kann. Wenn man sagt a und b sind einerlei, so ist dies nur in gewissem Be-

tracht; in einem andern Betracht hingegen muß man ſie nothwendig (in ſo fern es mehrere Dinge ſind) als verſchieden denken. Wenn man auch ſagt: ein Ding iſt mit ſich ſelbſt einerlei, ſo betrachtet man es wenigſtens zweimal, d. h. zu verſchiedenen Zeiten; dieſe Zeitverſchiedenheit macht alſo das Ding in gewiſſem Betracht von ſich ſelbſt verſchieden. Von einem Begriffe können wir gewiß ſeyn, daß er völlig mit ſich ſelbſt einerlei iſt, nicht aber von einem Gegenſtand: (ein Begrif mit einer ihm zum Grund gelegten Anſchauung): denn auſſer der gedachten Verſchiedenheit der Zeit, kann er auch in Anſehung des Begrifs ſelbſt verſchieden ſeyn, d. h. wir können uns im Urtheile irren. Es können auch keine Gegenſtände völlig verſchieden ſeyn, ohne zugleich auch in gewiſſem Betracht einerlei zu ſeyn; denn ſonſt wären ſie nicht bloß verſchieden, ſondern entgegengeſetzt, und alsdann hieße es: man vergleicht nicht zwei Gegenſtände, ſondern einen Gegenſtand mit Nichts, untereinander, nach der Baumgartenſchen Definition (wenn in a etwas iſt, was in b nicht iſt). Dieſer Erklärung zufolge, werden alle Dinge einerlei und bloß der Größe nach verſchieden d. h. ähnlich ſeyn, oder a muß eine unendliche Anzahl Merkmale enthalten. Das erſte folgt, wenn man

$b = \frac{a}{n}$ annimmt, das letzte aber wenn man setzt: $a = \infty b$, $b = \infty$. Denn wenn a zwei Merkmale $b\infty$ hat, so muß wiederum a von b verschieden seyn, u. s. w. ins Unendliche.

Eigentlich ist Verschiedenheit keine besondere Form, sondern bedeutet bloß den Mangel der Einerleiheit, oder der objektiven Einheit; obschon der actus der Beziehung der Objekte auf einander immer eine subjektive Einheit des Bewußtseyns ist. Aber in der That lassen sich diese wie alle Verhältnißbegriffe überhaupt ohne Zirkel nicht definiren; sie sind allgemeine Formen des Denkens, wodurch der Verstand Einheit ins Mannichfaltige bringt. Von Anschauungen an sich (abstrahirt von ihren Formen a priori, Zeit und Raum) kann man eben so wenig sagen, daß sie einerlei, als daß sie verschieden sind, (denn hier ist die Kantische Frage: quid juris? ganz unauflöslich); wo es nicht in Ansehung ihrer Differenziale oder Elemente, wie ich oben gezeigt habe, geschiehet. Wir können diese Begriffe nur von den Formen der Anschauungen, oder nach meiner Erklärungsart, von ihren Differenzialen, und vermittelst dieser, von den Anschauungen selbst gebrauchen. Nur von Begriffen

oder Ideen a priori kann man also urtheilen, ob sie einerlei oder verschieden sind; oder auch von Anschauungen bloß, vermittelst ihrer Formen, in so fern sie nämlich in einerlei Zeit und Raum sind, oder nicht. Gegensetzung, ist auch ein Verhältnißbegrif, dessen sich auf einander beziehende Glieder oder Extrema, Realität und Negation sind. Diese werden von den allgemeinen logischen Funktionen der Bejahung und Verneinung abgeleitet, die uns über die Materie oder den Inhalt der Urtheile (Subjekt und Prädikat) nichts belehren, sondern bloß die Form, oder die Art ihrer Beziehung auf einander ausdrucken. Wir machen auch diese Formen zu Objekten des Denkens selbst, und denken Realität und Negation als wären es Dinge an sich die uns gegeben sind. Gegensetzung, (als das Gemeinschaftliche dieser beiden Extremen in Beziehung auf einander), Realität und Negation (als die Extrema selbst), können nicht ohne einander begriffen werden; so wenig als Größe überhaupt ohne größer und kleiner, (die Ingredienzien der Definition von Größe) und diese wiederum ohne einander, und ohne Größe überhaupt gedacht werden können. Es ist also ungereimt gesagt, (wie man gewöhnlich zu thun pflegt) Realität und Negation sind einander entgegen-

gesetzt: denn da Negation das Korrelatum der Realität ist, so können die Korrelata niemals einander entgegengesetzt seyn: d. h. das eine hebt das andere nicht auf, sondern sie erklären sich einander vielmehr. Wenn man also sagt: Negation ist der Realität entgegengesetzt, so ist es so viel, als sagte man: Wirkung ist der Ursache entgegengesetzt. Verstehet man aber unter Negation nicht bloß Hebung der Realität sondern den Begrif von Hebung überhaupt, so heißt: Realität ist der Negation entgegengesetzt, so viel, als sagte man: der Begrif von größer oder kleiner ist dem Begrif von Größe überhaupt entgegengesetzt; da doch dieser ohne jenen nicht gedacht werden kann, weil Größe überhaupt das Gemeinschaftliche beider Korrelate (größer und kleiner) ist. So ist hier auch Gegensetzung das Gemeinschaftliche beider Korrelate Realität und Negation; und dies ist eben die Natur solcher Verhältnißbegriffe, worin sie sich von allen übrigen Verstandesprodukten unterscheiden: nämlich bei diesen letztern gehen die Begriffe dem Urtheile voraus, d. h. um zu urtheilen oder die Beziehungen und Verhältnisse dieser Dinge einzusehen, oder die Form durch die Kopula zu bestimmen, muß man erst vom Subjekt an sich, und vom Prädikat an sich, Begriffe

erlangen, d. h. die Materie gehet der Form voraus; bei den erstern hingegen, bekömmt man erst durchs Urtheilen Begriffe von Subjekt und Prädikat, d. h. die Form gehet der Materie voraus, oder genauer zu reden, sie entstehen beide zugleich.

Außer diesem kann man noch aus andern Gründen nicht sagen: die logische Realität ist der logischen Negation entgegengesetzt: denn diese Formen oder Handlungen des Bejahens und Verneinens selbst, sind einander nicht bloß entgegengesetzt, d. h. die Setzung des einen ist nicht bloß die Hebung des andern, sondern eine von derselben verschiedene Setzung. Man kann es auch nicht von den Objekten der logischen Gegensetzung behaupten; denn die Logik unterscheidet ihre Objekte nicht; sondern bloß von den transscendentalen Objekten, in so fern das eine mit dem Subjekt des Denkens unter der Form der Bejahung, das andere aber unter der Form der Verneinung gedacht wird. Ich werde mich darüber näher erklären. Realität und Negation sind sowohl logisch (Bejahung und Verneinung), als transscendental (etwas und nichts). Im ersten Falle sind sie die zwei allgemeinsten Formen der Urtheile, oder Arten der Beziehungen der Objekte

auf einander; ja sie sind sogar Formen der Formen selbst; und dies auf zweierlei Weise: entweder, indem sie Arten der Beziehungen der Formen auf einander sind, wie wenn ich sage: einer Substanz kommen Accidenzen zu, welches eine Beziehung der Bejahung zwischen Substanz und Accidenzen ist, die selbst wiederum durch Beziehungen erklärt werden, u. dergl.; oder indem sie das Allgemeine, das durch die Formen auf verschiedene Arten bestimmt wird, ausmachen. Wenn ich z. B. sage: a ist Ursache von b, so heißt es so viel: ich bestimme die allgemeine Form der Bejahung durch Ursache; und wenn ich sage: a ist nicht Ursache von b, so bestimme ich die allgemeine Form der Verneinung durch Ursache, u. dergl. m.; d. h. wenn ich sage: a ist nicht Ursache von b, so lasse ich dadurch das Verhältniß der Objekte zu einander unbestimmt, in Ansehung meiner aber, ist das positive Denken, daß a nicht Ursache von b ist, ein Verhältniß dieser Dinge zu meinem Denkungsvermögen. Im zweiten Falle sind sie also eben die logische Beziehungen, aber nicht der Objekte auf einander, sondern bloß von Etwas auf das Subjekt des Denkens. Eine Realität in diesem Sinne ist also ein Etwas, welches in Ansehung des Subjekts der logischen Bejahung; ein Negations-Ding aber, ein

Etwas, was der Beziehung der Verneinung subsumirt wird.

Der Begrif von der Handlung der Verneinung ist, so wie der von der Bejahung, eine transscendentale Realität; und wenn man sagt: Realität und Negation sind einander entgegengesetzt, so kann darunter nicht die logische, sondern die transscendentale Realität und Negation verstanden werden, d. h. man vergleicht das was in Beziehung auf der Vorstellungskraft der Form der Bejahung, mit dem was der Form der Verneinung, subsumirt wird, und subsumirt sie alsdann der Form der logischen Verneinung (Entgegensetzung). Wollte man aber sagen: die logische Realität und Negation sind einander entgegengesetzt, so würde dieses gar keine Bedeutung haben; denn da logische Verneinung nichts anders als Entgegensetzung ist, so würde ein Bestandtheil der Materie des Urtheils (Entgegensetzung) zugleich die Form desselben seyn, und es hieße dann so viel, als sagte man z. B.: der Begrif der Einerleiheit ist mit a einerlei, welches gar keinen Sinn hat.

Eine logische Realität ist sowohl eine subjektive als objektive Syntheſis oder Beziehung der Ob-

jekte auf einander. Hingegen ist die logische Negation bloß eine subjektive Beziehung auf einander; weil ich eben durch diese Negation, die Beziehung der Objekte auf einander, hebe. Die erstere ist daher fruchtbar, d. h. sie producirt ein Objekt, die letztere hingegen ist unfruchtbar. Wenn ich sage: a ist, oder kann seyn b (ein Dreieck ist, oder kann seyn rechtwinklicht) so entspringt daraus ein neuer Begrif a b. (ein rechtwinklichtes Dreieck). Sage ich hingegen: a ist nicht b, so entspringt daraus kein Objekt.

Die transscendentale Realität ist ein Etwas, was mit der Vorstellungskraft in Beziehung der logischen Realität gebracht werden kann. Die transscendentale Negation aber ist ein Etwas, was sowohl mit der transscendentalen Realität, als mit der Vorstellungskraft in Beziehung der logischen Negation gebracht werden kann. Das Minimum einer transscendentalen Realität ist, wie ich schon gezeigt habe, eine Verstandsidee; die transscendentale Negation aber eine Vernunftidee. Aus Mangel der Unterscheidung dieser beiden Arten der Realität und Negation, sind zwei wichtige Irrthümer entstanden. 1) Der vorgedachte Irrthum, daß man nämlich diese logischen

Formen, die bloß verſchieden ſind, als entgegengeſetzt, betrachtet hat. 2) Daß man die transſcendentale Realität als Etwas an ſich außer der Vorſtellungskraft anſiehet; da ſie doch bloß eine beſondere Beziehung von Etwas überhaupt auf das Subjekt des Denkens iſt.

Siebenter Abschnitt.

Größe.

Größe ist entweder Vielheit als Einheit, oder Einheit als Vielheit gedacht. Die erste ist eine extensive, die letzte eine intensive Größe.

Um sich von einer extensiven Größe einen Begrif zu machen, wird erfordert 1) daß verschiedene (der Anschauung nach), gleichartige (dem Begrif nach), sinnliche Vorstellungen gegeben werden. 2) Die Zusammennehmung derselben in einem Begrif. 3) Die Zusammennehmung derselben in einer Anschauung. Um sich aber von einer intensiven Größe einen Begrif zu machen, wird erfordert: 1) eine sinnliche Anschauung, 2) die Vergleichung derselben mit einer andern mit ihr gleichartigen Anschauung. Z. B. Zwei Tropfen Wasser sind der Anschauung nach (ihrer Beziehung in Raum oder ihrem Ort nach) verschieden;

dem Begrif nach aber gleichartig. Ihre Zusammennehmung in einer Anschauung macht den Begrif der extensiven Größe aus. Hingegen eine bestimmte Röthe ist eine einzelne Anschauung; die Vergleichung derselben mit einer andern bestimmten Röthe bringt den Begrif der intensiven Größe oder des Grades hervor. Nun sind die Formen der Anschauung Zeit und Raum, diese aber sind ihrer Natur nach extensive Größen, (weil man bei ihnen eine Zusammennehmung verschiedener gleichartiger Vorstellungen wahrnimmt: in der Zeit, das Vorhergehende und das Folgende; im Raume, das rechte und das linke u. dergl.); folglich müssen die Anschauungen selbst diesen Formen gemäß extensive Größen seyn. Außerdem aber kann auch das Materiale (reelle) mit einer andern gleichartigen (ohne auf die Form zu sehen) verglichen werden, folglich hat es eine intensive Größe. Bei einer extensiven Größe wird die Vielheit gegeben, die Einheit aber (durch Abstrahiren) gedacht: bei einer intensiven hingegen ist es umgekehrt. Die extensive Größe ist gleichsam das Schema der intensiven Größe, indem diese und ihre Verhältnisse, nicht an sich unmittelbar, sondern bloß vermittelst jener wahrgenommen werden kann, wie z. B. die verschiedene Grade der

Wärme und Kälte, durch das Steigen und Fallen des Thermometers, u. dergl.: sie wird als eine Einheit gegeben und durchs Vergleichen als Vielheit gedacht. Die intensive Größe ist das Differential der extensiven, und diese wiederum das Integral von jener. So wie zum Beispiel, wenn ich sage: ein recht- ein stumpf- ein spitzwinklichtes Dreieck sind Dreiecke; hier sind ein recht- ꝛc. ꝛc. eine Vielheit, weil das eine das andere ausschließt, folglich können sie nicht zugleich gedacht werden: die Einheit wird bloß durch Abstraktion gedacht. Hingegen wenn ich sage: ein Dreieck kann sowohl recht- stumpf- als spitzwinklicht seyn, so ist hier eine Einheit (Dreieck); denn das kann seyn muß sowohl mit recht- stumpf- als spitzwinklicht auf einmal gedacht werden, in Beziehung auf die Wirklichkeit aber müssen sie als eine Vielheit gedacht werden. Die erste Vielheit kann mit der extensiven, die zweite aber mit der intensiven verglichen werden. Ein recht- stumpf- und spitzwinklichtes Dreieck ist eine innere (ohne Vergleichung mit etwas anderm) Vielheit, weil das Denken der einen das Denken der übrigen ausschließt. Hingegen ist ein Dreieck überhaupt eine innere Einheit; die Vielheit ist in ihm bloß potenzialiter, und wird äußerlich, d. h.

in Vergleichung mit den noch möglichen hinzukommenden sich einander ausschließenden Bestimmungen gedacht. Eine Linie von bestimmter Größe enthält eine innere Vielheit: denn wenn man z. B. eine Linie von 10 Zoll ziehen will, so muß man erstlich eine Linie von eins, zwei, drei ꝛc. Zoll ziehen. Bei einem bestimmten Grad Wärme z. B. aber findet man im Gegenstande selbst keine Vielheit: man muß ihn mit einem andern Gegenstand der Wärme vergleichen, um dieses wahrzunehmen.

Achter Abſchnitt.

Veränderung, Wechſel u. ſ. w.

Zwei Vorſtellungen oder Begriffe, deren jeder an ſich gedacht werden kann, können in keiner Syntheſis mit einander gedacht werden. Eine Syntheſis iſt nur darum möglich, weil der eine ihrer Beſtandtheile ohne den andern nicht gedacht werden kann. Dieſes kann entweder einſeitig, wie bei der Syntheſis des Subjekts und Prädikats (Beſtimmbaren und Beſtimmung) eines abſoluten Begriffs, oder wechſelſeitig, wie bei der Syntheſis der Korrelaten eines Verhältnißbegriffs ſeyn. Das Schwarze und ein Zirkel können in keiner objektiven Syntheſis (ſchwarzer Zirkel) gedacht werden; weil jeder derſelben an ſich gedacht werden kann. Im Reiche der Möglichkeit ſind beide unabhängig von einander zu aller Zeit, oder genauer zu reden, unabhängig von der Zeit; da hingegen in einer

geraden Linie, eine Syntheſis des Verſtandes anzutreffen iſt. Denn obſchon Linie an ſich gedacht werden kann, ſo kann doch das Geradeſeyn nicht ohne Linie gedacht werden, alſo kann das Geradeſeyn nur durch dieſe Syntheſis gedacht werden. Dieſe Syntheſis iſt alſo zum wenigſten einſeitig nothwendig. Urſache und Wirkung, obſchon ſie verſchieden ſind, erklären ſich einander, und können alſo ohne einander nicht gedacht werden. Dieſe Syntheſis (daß eine Urſache eine Wirkung hat, und umgekehrt) iſt alſo wechſelſeitig nothwendig: ſie müſſen zu gleicher Zeit (ohne Zeitfolge) gedacht werden: hingegen ein Dreieck recht- und ſchiefwinklicht kann nicht zu gleicher Zeit, ſondern in einer Zeitfolge gedacht werden.

Das Vorhergehende und das Folgende in der Zeit ſelbſt ſind Korrelate derſelben, und können alſo ohne einander nicht vorgeſtellt werden, denn ſie ſind nur was ſie ſind in Beziehung auf einander. Wechſel heißt Folge der Beſtimmungen auf einander in der Zeit: Veränderung iſt die Beziehung des Beſtimmbaren auf dieſe ſich auf einander folgenden Beſtimmungen, oder die Syntheſis eben deſſelben Beſtimmbaren mit verſchiedenen ſich einander ausſchließenden Beſtimmungen in einer Zeitfolge, und wird aus der logiſchen

Funktion in disjunktiven Urtheilen hergeleitet, das aber doch nicht anders als in einer Zeitfolge (ihres Schema's) wahrgenommen werden kann. Die Zeit selbst wird nicht verändert, denn ihre verschiedene Bestimmungen (das Vorhergehende und das Folgende) wechseln nicht; (denn sonst müßte man eine andere Zeit annehmen, in welcher dieser Wechsel wahrgenommen wird) weil Zeit ohne beide nicht gedacht werden kann. Nicht das Vorhergehende an sich, auch nicht das Folgende an sich, sondern ihre Beziehung auf einander stellet die Zeit vor; woraus folgt: daß um eine Veränderung, d. h. Wechsel der Bestimmungen vorzustellen, etwas Bestimmbares mit verschiedenen Bestimmungen in einer Zeitfolge verknüpft werden muß. Soll ich nicht nur eine Veränderung als bloß möglich (z. B. das Dreieck, das eine mal recht- das andre mal schiefwinklicht) sondern als gegeben mir vorstellen; so muß etwas gegeben seyn, das in der Zeit beharrlich ist; (Substanz) von der Art, daß es an sich ohne Beziehung auf irgend eine Bestimmmung vorgestellt werden kann; und dieses muß mit verschiedenen in der Zeit auf einander folgenden d. h. wechselnden Bestimmungen in einer Synthesis wahrgenommen werden. Sollen aber diese verschiedene

Syntheſes in Anſehung der Zeitfolge (was vorhergehen und was folgen ſoll) willkührlich ſeyn, ſo wird kein Unterſchied zwiſchen einer bloß möglichen ſubjektiven und einer wirklichen objektiven Syntheſis ſeyn; und wenn ich z. B. wahrnehmen ſollte, daß ein dreieckigter Körper rund geworden ſey, ſo werde ich mir eben den beſchränkten Raum in zweien verſchiedenen Zuſtänden (eben daſſelbe Beſtimmbare mit zweien verſchiedenen Beſtimmungen) in einer Zeitfolge denken; woraus das Urtheil: ein Körper (ſeiner Form nach als beſchränkter Raum) kann ſowohl dreieckicht als rund in einer Zeitfolge auf einander gedacht werden; nicht aber daß er es wirklich ſey, entſpringt. Ich werde alſo bloß Wahrnehmungen in einer Zeitfolge auf einander haben, welche Objekte der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft ſind, die ich nach ſubjektiven Geſetzen meiner Vorſtellungsart verknüpfen werde; ich werde aber keine Erfahrung d. h. eine Wahrnehmung von etwas, das das, was nach ſubjektiven Geſetzen meiner Vorſtellungsart unbeſtimmt iſt, beſtimme, haben. Denn ſo wie ich mir vorſtellen kann: ein Körper vorher dreieckicht und nachher rund, ſo kann ich es mir in eben der Zeit auch umgekehrt vorſtellen; und ſo wie ich mir vorſtellen kann, das Waſſer iſt erſt fließend, und

dann fest, (gefroren) so könnte ich es auch umgekehrt thun, u. dergl. mehr. Soll ich also Erfahrung haben, so müssen diese Wahrnehmungen, in Ansehung ihrer Folge nicht unbestimmt, sondern nach einer Verstandsregel bestimmt seyn, d. h. es muß nicht auf jede mögliche Erscheinung jede andere mögliche Erscheinung, sondern auf jede mögliche eine unter allen übrigen möglichen Erscheinungen nothwendig folgen. Die Bestimmung der Erscheinungen (welche vorhergehen, und welche darauf folgen soll) muß, wie schon gezeigt worden, nicht in denselben materialiter gedacht werden, denn sonst bleibt die Frage: quid juris? übrig, d. h. wie kann man etwas a posteriori gegebenes (die materielle Bestimmung der Erscheinungen) einer Verstandsregel a priori (der Nothwendigkeit der Folge) kongruirend voraussetzen? sondern bloß formaliter, d. h. wenn ich etwas vorhergehen und etwas darauf nothwendig folgen (ohne auf ihre Materie zu sehen, sondern auf die besondere Bestimmung des Folgens überhaupt) wahrnehme, (daß diese Wahrnehmung selbst richtig ist, oder die Beantwortung der Frage: quid facti? beruhet lediglich auf der Beurtheilungskraft, worüber sich ferner keine Regel angeben läßt); alsdann urtheile ich: daß die Folge dieser Gegenstände auf einander

der objektiv iſt: (weil in Anſehung meines Subjekts dieſe Folge nicht nothwendig ſondern bloß möglich iſt) wo aber nicht, ſo iſt ſie bloß ſubjektiv, wie in dem vorher angeführten Beiſpiel, worin die verſchiedenen Syntheſes des Dreiecks bloß ſubjektive, die verſchiedenen Zuſtände des Waſſers an ſich betrachtet auch bloß ſubjektive ſind; hingegen bei wirklicher Wahrnehmung der auf die Wärme folgenden Flüſſigkeit, auf die Kälte folgenden Feſtigkeit des Waſſers iſt eine Nothwendigkeit damit verknüpft, woraus ich urtheile: die Wärme macht (iſt Urſache) das Waſſer fließend, die Kälte macht daſſelbe feſt u. dergl.

Hieraus folgt ein allgemeines Naturgeſetz in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung. Alles was geſchiehet (objektive wirklich), muß auf etwas Vorhergehendes nothwendig folgen; ſonſt (wenn es bloß darauf zufällig folgt) geſchieht es nicht objektive wirklich, ſondern iſt bloß ein Spiel der Einbildungskraft. Alſo ohne den Begrif von Urſache auf Gegenſtände der Wahrnehmung angewendet, können wir keine Gegenſtände der Erfahrung, und folglich keine Erfahrung (objektive Verbindung derſelben) haben. Hierüber will ich mich näher erklären. Die Reflektions-Begriffe Einerleiheit und Verſchie-

denheit *), sind die obersten (allgemeinsten) Formen des Denkens: denn da sich der Gebrauch der eigentlich so genannten Kategorien bloß auf Gegenstände der Erfahrung erstreckt (objektive Realität der subjektiven Wahrnehmung) so erstreckt sich der Gebrauch dieser Reflektionsbegriffe nicht nur auf Gegenstände der Erfahrung, sondern auch auf Gegenstände der Wahrnehmung selbst. Das Bewußtseyn überhaupt beruhet auf Einheit im Mannichfaltigen; es muß etwas Mannichfaltiges gegeben werden, welches der Verstand durch irgend einen Begriff (die Einheit der Einerleiheit) auf einander bezieht; oder es muß etwas gegeben werden, welches vom Verstande als ein Mannichfaltiges (durch Ein-

*) Gegegensetzung ist bloß eine logische Form, der keine Anschauung als Materie subsumirt werden kann; d. h. diese Einheit ist bloß subjektiv; weil einer Realität nur eine Negation, welcher keine Anschauung gegeben werden kann, entgegengesetzt ist. Die entgegengesetzte Richtung in der Bewegung zweier Körper ist bloß verschieden, nicht entgegengesetzt; weil sie in verschiedenen Objekten einander nicht heben, so lange nämlich beide ihre Bewegung behalten: stoßen sie aber auf einander: so daß ihre Bewegung aufhört, so ist hier abermals keine Gegensetzung, denn es ist blos Negation mit Negation.

heit der Verschiedenheit) gedacht wird: d. h. entweder ist die Einheit im Mannichfaltigen objektiv, wie die Einerleiheit, oder subjektiv, wie die Verschiedenheit. Z. B. Zwei Objekte a und b werden jedes an sich gegeben. Zum Bewußtseyn derselben wird erfordert: 1) subjektive Einheit des Bewußtseyns, (daß demselben Subjekt dem a gegeben, auch b gegeben ist; sonst könnte keine Beziehung der gegebenen Objekte statt finden). 2) Objektive Einheit, d. h. es muß etwas in den gegebenen Objekten anzutreffen seyn, wodurch sie zu dieser Beziehung geschickt werden; und dies wiederum auf zweierlei Art: entweder die Objekte werden dadurch bloß in Ansehung des Subjekts zusammen, oder an sich als eine Einheit gedacht, (weil der Verstand mehrere Formen oder Arten der Beziehung der Dinge aufeinander hat, folglich muß der Grund dieser besondern Beziehung nicht in dem Subjekt allein, sondern auch in den Objekten anzutreffen seyn).

Die Formen der Wahrnehmungen überhaupt, (einzelner sinnlichen Anschauungen) sind Verschiedenheit und Einerleiheit. Wenn mir eine Wahrnehmung roth z. B. gegeben ist, so habe ich noch kein Bewußtseyn von derselben; wird mir eine andere z. B. grün gegeben, so habe ich auch von

dieſer an ſich noch kein Bewußtſeyn: beziehe ich aber (durch Einheit der Verſchiedenheit) beide auf einander, ſo bemerke ich alsdann daß roth von grün verſchieden iſt, wodurch ich zum Bewußtſeyn einer jeden an ſich gelange. Hätte ich beſtändig die Vorſtellung roth z. B. ohne irgend eine andere Vorſtellung zu haben, ſo könnte ich niemals zum Bewußtſeyn derſelben gelangen. Dieſes iſt freilich ſo in Anſehung unſeres Bewußtſeyns; aber wie ich ſchon oben gezeigt habe, kann ich auch zu keinem Bewußtſeyn einer jeden einzelnen Anſchauung gelangen, ohne den Begrif der Einerleiheit der einzelnen ſinnlichen Vorſtellungen, wodurch ſie in einer Anſchauung zuſammen genommen werden können, doch ohne Bewußtſeyn von dieſer Einerleiheit; weil dieſes Bewußtſeyn die Gegenwart der Objekte vorausſetzt, hier ſollen aber die Objekte erſt durch dieſe Einerleiheit entſpringen.

Die Formen der Begriffe überhaupt ſind Einerleiheit, (Einheit im Mannigfaltigen) aber auch Verſchiedenheit, wodurch das Mannichfaltige als ein ſolches gedacht wird. Es ſind mir z. B. zwei Dreiecke gegeben (ſie ſind durch Verſchiedenheit der Beſtimmungen zwei und nicht eins) ich beziehe ſie auf einander, und bemerke daß ſie beide Dreiecke, d. h. einerlei ſind, woraus

der Begrif von Dreieck überhaupt entſpringt. Laßt uns alſo ſehen, was aus dieſen Formen oder Bedingungen unſeres Bewußtſeyns nothwendig folgen muß. Die Verſchiedenheit der Wahrnehmungen macht die Formen unſerer Sinnlichkeit, d. h. das Außereinanderſeyn in Zeit und Raum nothwendig; (ich ſpreche hier als ein Leibnitzianer, der Zeit und Raum als allgemeine unbeſtimmte Reflektionsbegriffe, die einen objektiven Grund haben müſſen, betrachtet); oder das letztere iſt ein Schema des erſtern und durch dieſelbe a priori beſtimmt: d. h. das was materialiter als verſchieden gegeben wird, kann auch formaliter nicht anders als verſchieden gedacht werden: denn obſchon die Form der Materie vorausgehet, d. h. unſere Vorſtellungsart (Beſchaffenheit unſers Gemüths) die Vorſtellung ſelbſt beſtimmt, ſo iſt es doch in Anſehung unſeres Bewußtſeyns umgekehrt, oder das Bewußtſeyn der Form ſetzt die Materie voraus, (weil, ohne daß uns etwas Beſtimmtes gegeben wird, wir zum Bewußtſeyn der Form nicht gelangen können): das Außereinanderſeyn in Zeit und Raum, hat in der Verſchiedenheit der Dinge ſeinen Grund, d. h. die Einbildungskraft die eine Nachäfferin des Verſtandes iſt, ſtellet darum die Dinge a und b außer einander in

Zeit und Raum vor; weil der Verſtand ſie als verſchieden denkt. Dieſer Verſtandsbegrif iſt alſo die Richtſchnur der Einbildungskraft, ſie muß ihn nicht aus den Augen laſſen, wenn ihr Verfahren rechtmäßig ſeyn ſoll; verliert ſie hingegen denſelben aus dem Geſicht, ſo geräth ſie auf Erdichtungen, die keiner Verſtandsregel mehr unterworfen ſind. Der Begrif von verſchieden ſeyn iſt allgemeiner, als der des außer einander ſeyn, weil dieſer bloß von Anſchauungen, jener aber auch von Begriffen, gebraucht werden kann, d. h. alles was verſchieden iſt, muß in der Anſchauung in Zeit oder Raum wahrgenommen werden, aber nicht umgekehrt. Wenn wir alſo Dinge, die in der Anſchauung einerlei ſind, dennoch im Raume vorſtellen, wie z. B. das Waſſer, ſo geſchieht es nur in Beziehung auf etwas, das verſchieden iſt, d. h. dieſe Vorſtellung iſt transſcendent. So iſt es auch mit der Zeit, wenn ich z. B. einige Stunden geſchlafen habe, ſo kann ich nur die Zeit durch Verſchiedenheit der Lage des Zeigers z. B. wahrnehmen; nun aber exiſtiren Zeit und Raum bloß in der Wahrnehmung, folglich wo ſie nicht wahrgenommen werden, da ſind ſie auch nicht. Das Original (das Objektive) beſtimmt alſo die Kopie (das Subjektive) in Anſehung des

Daſeyns nothwendig; aber nicht umgekehrt, obſchon wir zuweilen kein Mittel haben, das Original als durch die Kopie zu erkennen, wie man die Kategorie aus einer beſtimmten Zeitfolge erkennt. Dieſe iſt alſo der idealiſche Grund von jenem, jenes aber der reale Grund von dieſer. Wenn die Einbildungskraft ſich eine Reihe Dinge, die dem Begrif nach einerlei ſind, in einer Folge von Zeit und Raum vorſtellt, ſo iſt ihr Gebrauch alsdann transſcendent, d. h. ſie überträgt ihre Form von einer reellen Materie auf eine eingebildete (wo der Verſtand keine Verſchiedenheit bemerkt). Jeder kann es an ſich ſelbſt wahrnehmen, daß um Dinge die einerlei ſind in einer Folge von Zeit und Raum vorzuſtellen, man ſich gezwungen ſieht, dieſelben auf Dinge, die verſchieden ſind, zu beziehen, ohne welches dieſe Vorſtellung unmöglich iſt. Alſo ob ſchon Zeit und Raum Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, ſo ſetzen ſie doch Verſtandsformen und dieſe wiederum etwas Objektives (Materie) voraus. Die Frage: quid juris? fällt hier weg, weil dieſe Formen Bedingungen der Wahrnehmungen ſind; aus welchem Grunde ſie auch beim Subſumiren der Objekte, unter ihren Formen Zeit und Raum wegfallen muß.

Der Begrif der Stetigkeit in Zeit und Raum wird auch von der Stetigkeit der Verschiedenheit der Dinge abgeleitet. Denn gesetzt, ich hätte nur eine Vorstellung, die mit sich selbst (ohne bestimmte Dauer) einerlei bliebe, so könnte ich zu keinem Bewußtseyn von derselben gelangen; ich hätte also keinen Begrif der Verschiedenheit, folglich auch keine Vorstellung der Zeitfolge. Gesetzt wiederum, ich hätte lauter verschiedene Vorstellungen (d. h. keine derselben dauerte einige Zeit, so daß man von ihr sagen könnte, sie sey mit sich selbst in verschiedenen Zeitpunkten einerlei) so hätte ich wiederum kein Bewußtseyn. Folglich ist zum Bewußtseyn nothwendig in Ansehung der Sinnlichkeit Dauer einiger Zeit, welches in Ansehung des Verstandes Einerleiheit in Verschiedenheit ist. Denn man kann sich keine Dauer, d. h. die Unveränderlichkeit von etwas, vorstellen, ohne die Bestimmung einiger Zeit; d. h. durch die Beziehung desselben auf etwas veränderliches, (wodurch die Vorstellung von Zeitfolge entspringt); so wie man sich nichts als einerlei mit sich selbst denken kann, ohne es auf etwas von einander verschiedenes zu beziehen: z. B. die Substanz auf ihre Accidenzen. Daher um einen Gegenstand zugleich als einerlei und verschieden von sich selbst,

d. h. verändernd und dauernd in der Zeit vorstellen zu können, muß diese Verschiedenheit so klein als möglich angenommen werden, so daß man sich nur dadurch die Zeit, worin der Gegenstand mit sich selbst einerlei ist, vorstellen könne, oder mit andern Worten, jede Veränderung muß stetig seyn; denn wenn sie es nicht ist, so kann man nicht mehr sagen, daß es derselbe Gegenstand sey, der verändert wird, sondern ein ganz anderer Gegenstand, und der Begrif der Veränderung muß gänzlich aufhören eine Bedeutung zu haben.

Nun ist Erfahrung die Wahrnehmung eben desselben Beharrlichen mit verschiedenen in der Zeit wechselnden Bestimmungen verknüpft. Dieses setzt erstlich den Begrif des Beharrlichen (Substanz) und dann des Wechselnden (Accidenz) voraus: ferner setzt es die Nothwendigkeit der Folge der Bestimmungen auf einander (Ursache und Wirkung) voraus. Man kann nicht sagen: das kalte Wasser ist süß geworden, sondern es ist warm geworden, d. h. um eine Erfahrung zu machen, ist nicht genug die Substanz mit jeden in der Zeit wechselnden Bestimmungen überhaupt verknüpft, wahrzunehmen, sondern nur mit solchen die sich auf einander beziehen, indem sie sich in eben dasselbe Subjekt einander ausschließen: um aber die

Einerleiheit mit ſich ſelbſt zu erhalten, muß dieſes Ausſchließen ein Minimum ſeyn. Die Wahrnehmung, daß das Waſſer kalt und darauf daß es ſüß ſey, enthält zwar eine ſubjektive Folge der Beſtimmungen, aber noch keine objektive, weil beide Beſtimmungen ſich im Objekt vereinigen, d. h. zugleich ſeyn können; hingegen kann daſſelbe Waſſer nicht zugleich warm und kalt ſeyn. Nimmt man dieſe ſich ausſchließende Syntheſis ja wahr, ſo kann es nicht anders als durch Wechſel dieſer Beſtimmungen in Zeit vorgeſtellt werden. Die Art des Wechſelns die zur Erfahrung nothwendig iſt, iſt alſo beſtimmt, die vorhergehende Beſtimmung iſt Urſache der folgenden, oder dieſe ſetzt jene voraus, weil ohne Folge überhaupt, oder auch ohne beſtimmte Folge, keine Erfahrung möglich iſt.

Nun aber muß eine Beſtimmung etwas poſitives ſeyn, (wenn ſie nämlich in der Anſchauung wahrgenommen werden ſoll, weil eine negative Beſtimmung bloß logiſch iſt) und doch ſoll die folgende Beſtimmung der vorhergehenden entgegengeſetzt ſeyn; was aber etwas poſitivem entgegengeſetzt iſt, kann nichts anders als etwas Negatives ſeyn, und doch ſind dieſe beide entgegengeſetzte Qualitäten zur Erfahrung nothwendig; um alſo

dieſen Widerſpruch zu heben und folglich Erfahrung möglich zu machen, müſſen ſie im Objekte ſo vereinigt werden, daß ſie ſich am wenigſten Abbruch thun, d. h. ihre Gegenſetzung muß ein Minimum ſeyn. In dieſem Falle haben wir alſo Erfahrung, d. h. Wahrnehmung deſſelben Beharrlichen mit verſchiedenen in der Zeit wechſelnden Beſtimmungen verknüpft. Dieſe Beſtimmungen ſind auch zugleich poſitiv, weil die darin bemerkte Gegenſetzung (welche zur Erfahrung nothwendig iſt) die kleinſte mögliche iſt, und dieſes iſt der ſo genannte Satz der Stetigkeit.

Dieſer iſt alſo nicht wie man gemeiniglich annimmt, ein Erfahrungsſatz, d. h. bloß von der Erfahrung abſtrahirt, ſondern ein Satz a priori, wodurch Erfahrung erſt möglich gemacht wird. Wenn wir bemerken, daß etwas plötzlich (ohne Stetigkeit) geſchieht; wenn ein kleines Kind z. B. auf einmal Rieſe würde, ſo können wir uns nicht bereden, daß es daſſelbe Ding, und nur verändert worden ſey, ſondern wir glauben vielmehr daß es verſchiedene Dinge ſind; (die Aehnlichkeit thut hier wo die Verſchiedenheit ſo groß iſt, nichts zur Sache) ſo wenig als wir glauben können, daß Peter und Paul eben derſelbe Menſch ſey, weil der allgemeine Begrif Menſch bei beiden ei-

nerlei ist: und sollten wir vor uns den Peter und darauf den Paul an seiner Stelle erblicken, so würden wir nicht urtheilen: Peter ist Paul geworden, sondern Peter ist verschwunden, und Paul hat seine Stelle (ohne zu wissen wie) eingenommen.

Dieses leitet uns die Ursache dieser Erscheinung, d. h. das Stetige in derselben aufzusuchen und die Lücken unserer Wahrnehmungen auszufüllen, um sie dadurch zu Erfahrungen zu machen. Denn was verstehet man sonst in der Naturlehre unter dem Worte Ursache? als die Entwickelung einer Erscheinung und Auflösung derselben; so daß man zwischen ihr und der vorhergehenden Erscheinung die gesuchte Stetigkeit finde. Jeder kann sich dieses durch unzählige Beispiele selbst erläutern, so daß ich mich dabei aufzuhalten nicht nöthig habe.

Finde ich diese Stetigkeit in der Folge der Bestimmungen von eben demselben Bestimmbaren nicht; so nehme ich zu einem andern Bestimmbaren meine Zuflucht, und suche diese Stetigkeit zwischen beider auf einander folgende Bestimmungen: wie z. B. wenn ich sage: der Vater ist Ursache des Sohnes (versteht sich mit Entwickelung des ganzen Prozesses), oder das Feuer erwärmt

den Stein u. dgl. Daraus entſpringt der Unterſchied zwiſchen Urſache in ſich ſelbſt oder auſſer ſich haben. Die Vorſtellungen der Seele, die ununterbrochen nach dem Geſetz der Aſſociation gehen, ſind von der erſten Art, werden ſie aber durch eine äuſſere Empfindung unterbrochen, ſo gehören ſie zur letztern Art: es iſt noch immer Stetigkeit darin anzutreffen, aber dieſe muß nicht in Verknüpfung der jetzigen mit der vorhergehenden Vorſtellung, ſondern in der Analogie zwiſchen körperlichen Bewegungen und Empfindungen geſucht werden, und beruhet auf die Frage de commercio animi et corporis.

Dieſes letztere giebt uns die Vorſtellung vom nothwendigen Zugleichſeyn, ſo wie das vorige von nothwendiger Folge. Denn da die Vorſtellungen immer ſucceßiv ſind (ſollten wir auch finden, daß dieſe Succeßion bloß willkührlich ſey, indem wir ſie auch in umgekehrter Ordnung vorſtellen können, ſo muß doch dieſe umgekehrte Folge der Succeßion zu einer andern Zeit, als die vorhergehende, geſchehen, folglich zu jeder Zeit nur eine Art Folge wirklich ſeyn können): ſo können wir nicht wiſſen, ob nicht die Objekte an ſich, ſo wie in unſerm Subjekte, auf einander folgen. Hier haben wir aber

ein Merkmal, woran wir es erkennen; finden wir nämlich eine Erscheinung, deren Bestimmung sich nicht mit der vorhergehenden Bestimmung eben derselben Erscheinung, sondern mit der einer andern in Stetigkeit bringen läßt, so urtheilen wir, daß die Bestimmungen nicht auf einander (in eben demselben Bestimmbaren) folgen, sondern daß sie (in verschiedenen Bestimmbaren) zugleich sind. Hieraus folgt, daß ein Bestimmbares (Subjekt) zwei sich einander ausschliessende Bestimmungen (Prädikate) wovon das eine eine Realität und das andere die Negation desselben ist, (und wie schon erwähnt worden, nach dem Gesetz der Stetigkeit) in einer Folge der Zeit auf einander haben kann; nicht aber zwei sich nicht ausschliessende Bestimmungen in einer Zeitfolge, wie schon bewiesen worden. Nun aber behaupte ich auch, daß es nicht zwei sich nicht ausschliessende Bestimmungen zu gleicher Zeit haben kann, und beweise es auf folgende Art:

Eine Bestimmung überhaupt ist etwas, was an sich nicht gedacht werden kann, sondern bloß als Bestimmung in Beziehung auf das Bestimmbare. Laßt uns also annehmen, ein bestimmbares A habe zwei Bestimmungen zugleich, b und c.

c iſt entweder eine mittelbare oder eine unmittelbare Beſtimmung von A, d. h. entweder iſt c eine Beſtimmung von b, und dieſes hinwiederum von A, oder c iſt keine Beſtimmung von b, ſondern beide ſind Beſtimmungen von A unmittelbar. Im erſten Falle hat A in der That nur eine Beſtimmung b, und dieſes auch nur eine c; im zweiten aber können b und c jedes ohne das andere gedacht werden (ſonſt müßten ſie, wider die Vorausſetzung, Beſtimmungen von einander abgeben,) folglich kann ich A b an ſich und A c an ſich denken. Woher entſtehet alſo die nothwendige Syntheſis aller dreien a b c? Es iſt wahr, daß wenn b gedacht werden ſoll, es mit A in Syntheſi gedacht werden muß, und ſo iſt es auch mit c. (aus der Natur der Beſtimmung). Warum müſſen ſie aber zugleich in dieſer Syntheſis gedacht werden, da ſie doch keine Beſtimmungen von einander ſind? Folglich iſt dieſe Syntheſis ganz willkührlich, d. h. das beſtimmbare A kann nicht zwei Beſtimmungen b, c zugleich haben. Ich habe ſchon (im 4ten Abſchnitt, Seite 88,) gezeigt: daß auch umgekehrt eine und dieſelbe Beſtimmung nicht verſchiedenen Beſtimmbaren zukommen kann.

Hieraus folgt, daß eine Subſtanz auch nicht zwei verſchiedene Accidenzen zugleich haben kann;

(es kann nicht in der Erfahrung gebracht werden). Denn kann die eine Accidenz ohne die andere nicht gedacht werden, so ist die erstere eine Accidenz der letztern, nicht aber unmittelbar der Subſtanz; kann eine jede derſelben ohne die andere gedacht werden, ſo muß die Subſtanz mit jeder derſelben ſucceßiv vorgeſtellt werden, folglich können ſie nicht zugleich in derſelben Subſtanz wahrgenommen werden.

Neunter Abſchnitt.

Wahrheit, ſubjektive, objektive, logiſche, metaphyſiſche.

Wahrheit und Falſchheit kann erſtlich nicht von Gedanken, ſondern von Zeichen als Zeichen, von Ausdruck als Ausdruck (in Beziehung auf den Gedanken) gebraucht werden. Ein rechtwinkligtes Dreieck z. B. iſt ein wahrer Begrif; weil ich bei dieſem Ausdruck das Dreieck, als etwas Beſtimmbares, das rechtwinkligtſeyn aber als ſeine Beſtimmung wirklich denke, und die Einheit deſſelben oder die reelle Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat (Beſtimmbares und Beſtimmung) einſehe. Folglich hat dieſer Ausdruck eine Bedeutung, und iſt alſo wahr: denn das Rechtwinkligtſeyn iſt ein Verhältniß im Dreieck, das alſo an ſich nicht gedacht werden kann; daher iſt dieſe Syntheſis nothwendig. Hingegen iſt ein

ſchwarzes Dreieck kein wahrer Begrif, aber auch kein falſcher, weil ich bei dieſem Ausdruck gar nichts denke: denn die ſchwarze Farbe, da ſie an ſich vorſtellbar iſt, kann keine Beſtimmung von Dreieck abgeben, folglich fehlet mir hier die Einheit der Inhärenz, oder die reelle Verknüpfung zwiſchen Subjekt und Prädikat, die doch zu jedem Begrif, in ſo fern er etwas materialiter Mannigfaltiges enthält, erforderlich iſt: folglich iſt der Begrif an ſich bloß problematiſch; hingegen iſt dieſer Ausdruck, in ſo fern er ſich auf etwas (eine gedachte Einheit) beziehen ſoll, worauf er ſich nicht beziehen kann, auch falſch.

In Anſehung des Gedankens an ſich betrachtet giebt es keinen wahren und falſchen Begrif, ſondern er iſt entweder ein Begrif, oder er iſt keiner; das Zeichen aber in Beziehung auf denſelben iſt im lezteren Falle falſch; denn es iſt ein Zeichen und kein Zeichen zugleich. Man ſiehet hieraus, daß auch in dieſem Falle, wo Falſchheit in Anſehung des Begrifs, ſo viel als nichts denken bedeutet, der Satz des Widerſpruchs das oberſte Kriterium derſelben iſt: denn obſchon in dieſem Falle im Objekt ſelbſt kein Widerſpruch anzutreffen iſt, ſo findet er ſich doch darin in Beziehung auf das Subjekt des Denkens. Der Unterſchied beider

Arten des Widerſpruchs beſtehet darin, wenn ich z. B. ſage, ein viereckigter Zirkel, ſo iſt bloß die Form die Verbindung beider, als einander zugehörend), falſch; die Theile der Materie (Viereck, Zirkel), können dieſelben bleiben, ich brauche nur, anſtatt daß ich ſie unter der Form der Beſtimmung ſubſumire, ſie vielmehr unter der Form der Verſchiedenheit zu ſubſumiren, und alsdann wird der Gedanke, ein Dreieck iſt von einem Zirkel verſchieden, wahr ſeyn; hingegen ein ſchwarzes Dreieck kann unter keiner Form ſubſumirt werden. Im erſten Falle ſind beide, Beſtimmungen der Figur, die ſich einander heben, im zweiten hingegen iſt nur das eine (Dreieck), nicht aber das andere (Schwarze), eine Beſtimmung vom Subjekt, Figur. Nun mögte ich gern wiſſen, was die Philoſophen mit ihrem Unterſchied zwiſchen Wahrheit im Reden und Wahrheit im Denken haben wollen? Im Reden an ſich, d. h. im Gebrauch der Worte als leere Töne, giebt es gewiß keine Wahrheit; im Denken an ſich ohne alle Zeichen, giebt es auch keine Wahrheit, ſondern es iſt ein Denken oder kein Denken. Wahrheit iſt alſo die beſondere Beziehung des erſtern auf das letztere, d. h. daß dem Ausdruck ein Gedanke entſpreche; Falſchheit aber das Gegentheil, d. h. daß dem Aus-

druck kein Gedanke entspricht, und man doch vorgiebt, daß ihm ein Gedanke entspreche, denn sonst wäre es ein leerer Ton.

Logische Wahrheit ist die Verknüpfung der Objekte des Denkens (Begriffe), den Gesetzen des Verstandes gemäß. Die Axiomata (in so fern sie durch keine Verknüpfung herausgebracht worden sind,) sind die Elemente der Wahrheit, aber nicht Wahrheit selbst. Die aus der Verknüpfung herausgebrachten Resultate sind Produkte der Wahrheit, aber nicht Wahrheit selbst; weil, meiner Erklärung zufolge, Wahrheit bloß den Gang des Verstandes, oder seine gesetzmäßige Art zu denken bedeutet, nicht aber das Prinzip, wovon er ausgegangen, auch nicht das Resultat, wozu er zuletzt gelangt ist. Alle Sätze (auch die metaphysisch falschen) könnten als Prinzipium der logischen Wahrheit gebraucht werden, nicht nur deswegen, weil man aus falschen Prinzipien zufälliger Weise Wahrheiten herausbringen kann, sondern auch absolut, d. h.: unter Voraussetzung, daß diese falschen Sätze wahr sind, so muß dieses und dieses daraus folgen. Freilich werden diese Folgen sowol als ihre Prinzipien von keinem praktischen Gebrauch seyn, aber ich betrachte auch hier bloß ihren Gebrauch im Denken. Hätte Euklides an-

ſtatt ſeiner metaphyſiſch wahren Axiomen falſche angenommen, ſo bin ich doch ſicher, daß er nicht deswegen ein kleineres oder ſchlechteres Werk der Welt hinterlaſſen hätte, als dasjenige, was wir von ihm noch jetzt haben. Ich nehme z. B. an: daß der äuſſere Winkel eines Dreiecks nicht der Summe der beiden gegenüberſtehenden inneren Winkel, ſondern dieſer Summe plus der Hälfte derſelben gleich iſt: ſo wird daraus nothwendig folgen, daß der Winkel am Mittelpunkt des Zirkels nicht zweimal (wie er wirklich iſt), ſondern dreimal ſo groß iſt, als der an der Peripherie, und dgl. Nehm ich an, ein Theil iſt größer als das Ganze, ſo würde ich daraus, den Geſetzen des Denkens gemäß, ſowol als aus dem gegengeſetzten Axioma Folgen, die von jenen Folgen verſchieden ſind, herleiten. Zwar würde es der Richter nicht zugeben, daß ich nach dieſer Vorausſetzung meinem Gläubiger, dem ich einen Thaler ſchuldig bin, einen Groſchen dafür bezahlen ſollte, weil dieſem zufolge ein Groſchen noch mehr, als ein Thaler iſt; dieſes thut aber im Gebrauch des Verſtandes nichts. Ich theile daher lieber die Sätze in reelle und nicht reelle, ſtatt der wahren und falſchen, ein; der Unterſchied zwiſchen den reellen und nicht reellen (in Anſehung des Denkens) wird bloß darin

bestehen, daß nämlich die letztern zum wenigsten einen reellen Satz erfordern, ohne welchen sie auch im Denken keinen Gebrauch haben werden, nämlich den Satz des Widerspruchs. Diese Behauptung befördert nicht nur das Interesse der Vernunft, indem sie uns neue Aussichten zu ihrem Gebrauch eröfnet (daß wir zum Beispiel eine neue Mathematik erfinden könnten), sondern sie hat auch zu ihrem Gebrauch in der Moral ihren Nutzen, daß wir nämlich in solchen Fällen, wo es keine wichtige Folge hat, unsern Eifer in Beibringung der Wahrheit und Benehmung des Irthums in etwas mäßigen sollen: denn es kann allerdings Falschheiten geben, die einem gewissen Menschen viel nützlicher sind, als ihre entgegengesetzten Wahrheiten.

Logische Wahrheit ist bloß der Satz des Widerspruchs, oder der davon abgeleitete Satz der Identität und alles, was darunter subsumirt wird. Die Beziehung dieser Wahrheit auf bestimmte Gegenstände ist bloß zufällig, weil sie von jedem Gegenstand überhaupt gelten, und durch dasselbe begriffen werden; hingegen ist die Form der Verschiedenheit, wie auch die der categorisch-hypothetisch und disjunktiven Sätze, und alles, was darunter subsumirt wird, metaphysische Wahrheit.

weil ſie ſich nothwendig auf beſtimmbare, obſchon nicht beſtimmt, Gegenſtände beziehen, und durch dieſelben begriffen werden. Soll ich a von b als verſchieden denken, ſo kann ich unter a und b nicht bloß Objekte des Denkens überhaupt; ſondern beſtimmbare denken, denn ein Objectum logicum kann von einem Objecto logico d. h. von ſich ſelbſt nicht verſchieden ſeyn. So iſt es auch, wenn ich ſage, dem a als Subjekt kommt b als Prädikat zu, oder a iſt Bedingung von b.

Subjektive und objektive Wahrheit. Eine von irgend einem beſondern denkenden Weſen erkannte Wahrheit iſt in ſo fern bloß eine ſubjektive Wahrheit: wird ſie aber von demſelben ſo erkannt, daß ſie auch von jedem denkenden Weſen überhaupt, in ſo fern es ein ſolches iſt, dafür erkannt werden muß, ſo iſt ſie eine objektive Wahrheit. Unſere ſinnlichen Anſchauungen z. B. ſind, in ſo fern ſie gewiſſen Formen gemäß ſind, bloß ſubjektiv, denn es kann immer denkende Weſen geben, die ganz andere Formen der Anſchauungen, als wir, haben; folglich haben dieſe Formen ſelbſt, obſchon ſie in uns a priori ſind, bloß ſubjektive Realität, und ſo iſt es auch mit den Formen unſers Denkens beſchaffen; denn es kann immer denkende Weſen

geben (problematisch), die durch ganz andere Formen, Erscheinungen (wenn sie welche haben) verknüpfen, und sie dadurch zu Gegenständen des Verstandes machen.

Es scheint, daß wir in der That kein Kriterium der objektiven Wahrheit haben. Wollen wir aber die Sache genauer erwägen, so werden wir finden, daß dieser Zweifel unserm Denken gar keinen Abbruch thun kann; denn wenn ich z. B. jemanden einen mathematischen Satz dadurch bewiesen habe, daß ich das Gegentheil auf einen Widerspruch reduzirte, und er mir sagte: es folgt ganz richtig aus der Form unsers gemeinschaftlichen Denkens, aber vielleicht giebt es Wesen, die diese Form nicht haben; so würde ich ihm anworten: daß mein Satz in der That nur für uns beide, nicht aber für solche Wesen gelte. Sollte er aber gar behaupten: daß die Form seines Denkens von der meinigen verschieden sey, so würde ich freilich nichts mehr mit ihm zu thun haben. Es ist aber zu bemerken, daß im ersten Falle, niemand seinen Zweifel so weit treiben kann, wenn er sich selbst nicht widersprechen will; denn indem er sagt: vielleicht giebt es denkende Wesen mit ganz andern Formen als die unsrigen, so muß er

doch geſtehen, daß dieſe denkenden Weſen, in ſo fern ſie denkende Weſen ſind, etwas mit uns gemein haben müſſen; folglich iſt d.:jenige, was von irgend einem denkenden Weſen, in ſo fern es ein ſolches iſt, für Wahrheit erkannt wird, objektive Wahrheit. Geſetzt, daß dieſes Gemeinſchaftliche bloß im Subſumiren des Mannichfaltigen unter einer Einheit überhaupt beſtehe, dieſes Mannichfaltige und dieſe Einheit mag von der unſrigen noch ſo ſehr verſchieden ſeyn, ſo iſt dieſes allein ſchon hinreichend, die Realität der objektiven Wahrheit zu beweiſen. So wie in jedem beſondern Begrif, der allgemeine, worunter er gehört, nothwendig enthalten ſeyn muß, ſo muß auch hier in jeder ſubjektiven Wahrheit etwas objektives enthalten ſeyn. Ich will freilich nicht auf mich nehmen, was dieſes Gemeinſchaftliche ſey, zu beſtimmen, das muß vielmehr mein Gegner thun; d. h. er muß beſtimmen, was er doch unter dem Ausdruck: denkendes Weſen verſtehe, und ſo bald er ſich darüber erklärt haben wird, ſo wird er ſich auch gezwungen ſehen, gewiſſe objektive Wahrheiten zuzugeben. Mit dem zweiten hat es auch keine Gefahr; wir haben noch nie einen Menſchen angetroffen, der vorgegeben habe, daß er einen Widerſpruch (Dinge, die ſich einander

widersprechen, in einer Synthesis) denken kann. Die Geschichte aller Zeiten und Länder, besonders die Geschichte der Künste und Wissenschaften, zeigt uns vielmehr das Gegentheil, daß nämlich Menschen immer einander belehret, und von gewissen Wahrheiten überzeugt haben, woraus die gemeinschaftliche Form ihres Denkens nothwendig folgen muß.

Zehnter Abſchnitt.

Ueber das Ich. Materialismus, Idealismus, Dualismus ꝛc.

Was bin ich? eine nach dem berühmten Delphiſchen Ausſpruch: γνῶθι σεαυτὸν, wichtige Unterſuchung! Das was unter dem Worte ich in der Pſychologia rationalis verſtanden wird, kann keine Anſchauung, (wenn ſchon a priori) kein Begrif ſeyn, denn dieſe ſind was ſie ſind, etwas außer mir; ſie ſind etwas Angeſchauetes oder Gedachtes, nicht aber das Subjekt des Denkens ſelbſt. Es kann alſo nichts anders, als die allgemeinſte Form des Denkens und Anſchauens überhaupt ſeyn, nämlich die Einheit des Bewußtſeyns, die eine Bedingung aller Anſchauungen und Begriffe überhaupt, iſt. Es kann alſo zwar dadurch ein Gegenſtand überhaupt gedacht, nicht aber

ein bestimmter Gegenstand (eben darum, weil es allen Gegenständen gemein ist) erkannt werden. Ich kann also von diesem ich keine Kategorie gebrauchen, denn diese bekommen bloß durch ihre Beziehung auf bestimmte Gegenstände der Erfahrung, ihre Bedeutung, und erhalten durch ihre Anwendung auf ein Schema ihren rechtmäßigen Gebrauch. Ich kann also nicht sagen: ich oder dieses denkende Vermögen überhaupt, ist Substanz; denn dieser transscendentale Begrif ist weit entfernt, ein Individuum zu bestimmen, (welches das Wort: ich ausdrücken soll), sondern er bestimmt gar kein Objekt, und daher kann ich freilich sagen: ich bin Substanz, d. h. der Begrif von Ding überhaupt ist beharrlich in der Zeit, oder es muß zu allen Zeiten ein Ding geben, (weil Zeit ohne Ding nicht gedacht werden kann) das heißt aber, ich denke bloß eine Substanz, ich kann sie aber keinesweges erkennen, weil ihr keine Anschauung subsumirt wird.

So ist es auch mit der Einheit (Einfachheit) freilich muß der Begrif von Ding überhaupt eine Einheit seyn, es wird aber dadurch keine Anschauung als Einheit (Einfach) gedacht.

Und so auch mit der Persönlichkeit (Einerleiheit des Bewußtseyns zu verschiedenen Zeiten).

Das ich muß freilich ſelbſt bei verſchiedenen Zeiten mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn, ſonſt wäre gar kein Denken möglich; denn nur dadurch iſt der Gedanke z. B. Dreieck möglich, weil ich die Vorſtellung von drei Linien auf die des Raums beziehe: hätte ich alſo die erſtere, und ein anderes denkendes Weſen die letztere, ſo würde daraus niemals ein Gedanke entſtehen können; ſo auch wenn ich z. B. dieſes Urtheil dächte: a iſt b, ein anderer aber dieſes: b iſt c, ſo würde daraus niemals der Schlußſatz a iſt b entſpringen, u. dgl. m. Das hat alles ſeine Richtigkeit; aber da die Zeit nicht etwas Objektives iſt, ſondern bloß eine ſubjektive Form unſerer Sinnlichkeit, oder eine Art, die Objekte (Anſchauungen) auf einander zu beziehen, iſt; die beſondere Beſtimmungen der Objekte in derſelben, ſind Beharrlichkeit und Wechſel, dieſe aber können nur in Beziehung auf einander vorgeſtellt werden: ich kann nur ſagen: daß etwas beharrlich iſt in Beziehung auf etwas Wechſelndes, das mit ihm verknüpft iſt, und ſo auch umgekehrt; ſo muß zwar mein ich in Anſehung meiner Vorſtellungen, die in mir wechſeln, etwas Beharrliches ſeyn, es kann aber ſelbſt in Anſehung eines andern Wechſelnd ſeyn. So wie wenn ich z. B. in meiner Kajüte im Schiffe unbeweglich

bleibe, d. h. meinen Stand nicht in Ansehung der Gegenstände in derselben verändere, ich deswegen sammt dem Schiffe in Ansehung der Gegenstände, die am Ufer als ruhig angesehen werden, meinen Stand verändern kann; so ist hier auch der Fall. In Ansehung der Folge meiner Vorstellungen auf einander, muß mein Ich, das sie alle begleitet, als beharrlich (Substanz) angesehen werden; sonst wären sie nicht alle, meine Vorstellungen: ein anderes Ich aber, oder ein anderes denkendes Wesen, bei dem mein Ich, nicht ich selbst, sondern eine Vorstellung von mir ist, d. h. bei dem diese Vorstellung nicht wie bei mir dasjenige ist, worauf alle seine Vorstellungen sich beziehen müssen, sondern diese wie alle seine übrige Vorstellungen müssen sich auf sein Ich beziehen; kann dieses mein Ich als Vorstellung in ihm, in Ansehung seines Ichs, als wechselnd denken. Folglich gilt das subjektive Urtheil: mein Ich muß zu aller Zeit in Ansehung meines Bewußtseyns mit sich selbst einerlei bleiben, nicht objektiv, d. h. daß mein Ich auch in Ansehung eines andern Bewußtseyns mit sich selbst einerlei bleiben muß.

Man siehet hieraus, daß wir keine Psychologia rationalis haben können; weil wir keinen, ein

Objekt bestimmenden Begrif von ihrem Vorwurf haben; wohl aber eine empirische Psychologie.

Idealismus, Dualismus, Materialismus, u. s. w.

Soll jeder dieser Sektirer sich selbst verstehen, so muß sich der Materialist folgendermaaßen ausdrücken: ich muß zwar den Unterschied gestehen, zwischen den innern Wahrnehmungen, die ich mir in der Zeit, und den äußern, die ich im Raume vorstelle, und daß sie zwei ganz heterogene Arten sind: ich behaupte aber doch, daß der transscendentale Gegenstand, oder das Substratum, das der letztern Art Wahrnehmungen zum Grunde liegt, und worauf sie sich als Vorstellungen beziehen, eben dasselbe sey, das dem erstern zum Grunde liegt, d. h. das Reelle, was unabhängig von unserer Vorstellungsart an sich existirt, ist etwas Mannichfaltiges: unsere innere so wohl als äußere Wahrnehmungen sind Modifikationen dieses Etwas, d. h. sie beziehen sich auf dasselbe als Prädikate auf ihr Subjekt. Stellen wir uns vor: dieses Etwas existire nicht, so können auch wir,

(die Einheit dieſes Bewußtſeyns in allen dieſen Wahrnehmungen) ſamt dieſen Wahrnehmungen ſelbſt nicht exiſtiren: heben wir aber unſere Exiſtenz in Gedanken auf, ſo wird doch die Exiſtenz dieſes Etwas nicht gehoben, und dieſes Etwas nenne ich mit Recht Materie. Folglich exiſtirt nichts an ſich, außer: Materie.

Der Idealiſt wird ſich ſo ausdrücken: das Mannichfaltige als ein ſolches, kann nicht exiſtiren: denn dieſes iſt eine Apprehenſion der Einheiten, folglich exiſtiren nur Einheiten außer der Vorſtellung, dieſe können wir nicht als nach Analogie mit uns ſelbſt, Vorſtellungskräfte denken. Die Vorſtellungen, Zeit, Raum und was dadurch beſtimmt wird, ſind nichts anders, als verworrene Gedanken von den Beziehungen und Verhältniſſen der Dinge zu einander.

Der Dualiſt ſagt: die inneren und äuſſeren Wahrnehmungen ſind zu ſehr heterogen, um für blos verſchiedene Grade oder Modifikationen eben deſſelben Weſens gehalten zu werden. Wir nehmen daher an, das transſcendentale Objekt der einen iſt, auſſer der Vorſtellung, vom transſcendentalen Objekt der andern verſchieden: exiſtirte keine Materie, ſo könnten wir keine Vorſtellungen von

Dingen

Dingen im Raume haben, aber deswegen könnte doch die Vorstellungskraft existiren; wäre aber keine Vorstellungskraft, so könnte doch deswegen Materie (ihr transscendentales Objekt) existiren.

Aber ich möchte doch gern fragen: was zwingt diese alle, die Existenz eines transzendentalen Objekts (von dem sie doch nicht das mindeste wissen,) anzunehmen, oder die Modifikationen ihres Bewustseyns auf etwas ausser demselben zu beziehen (wie schon das Wort Vorstellung anzeigt). Laßt uns also versuchen, vielleicht wird es uns glücken, dieses zu enträzeln.

Ein Objekt des Denkens ist etwas Mannigfaltiges, als eine Einheit betrachtet, z. B. ein rechtwinkligtes Dreieck u. dgl. Dasjenige in dem Mannigfaltigen, was nicht an sich, sondern bloß in Beziehung auf das andere gedacht werden kann, d. h. das Prädikat dieser Synthesis ist ein Merkmal oder Vorstellung dieser Synthesis. So ist es auch mit einer bloßen Synthesis der Einbildungskraft beschaffen. Das Gold z. B. bestehet aus der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, vorzüglichen Dichtigkeit und Härte u. s. w.; die Zusammennehmung dieser Eigenschaften in einer Anschauung macht das Wesen des Goldes aus: jede derselben

iſt ein Merkmal oder Vorſtellung deſſelben. Man ſiehet hieraus, daß nicht die Zuſammennehmung dieſer Merkmale in einer einzigen Anſchauung, nicht jedes deren an ſich, ſich auf etwas anderes auſſer dieſer Anſchauung beziehet, ſondern das Ganze dieſer Syntheſis ſich ſelbſt, jeder Theil oder Merkmal derſelben aber in Beziehung auf die übrigen das Ganze vorſtellt. Nach dieſer Erklärung brauchen wir alſo kein transzendentales Objekt anzunehmen. Uebrigens können wir die verſchiedenen Arten der Wahrnehmungen nicht läugnen; ſie liefern uns den Stof, den wir durchs Denken zu verſchiedenen Objekten machen; dieſes iſt der Kantiſche Transzendentalidealismus und empiriſche Realismus. Die Objekte im Raume ſind in Anſehung ihres Stofs reel, auſſer der Vorſtellungskraft, ihrer Form nach aber von derſelben abhängig; wäre die leztere nicht, ſo bliebe doch dieſer Stof an ſich, er hätte nur dieſe Form nicht; wäre aber dieſer Stof nicht, ſo könnte doch die Form exiſtiren, ſie könnte aber alsdann nur Gegenſtände im Allgemeinen denken, nicht aber beſondere Gegenſtände erkennen.

Verwirft man aber die Vorſtellung eines Gegenſtandes, als das objektive Subſtratum:

(weil wir uns in der That darunter gar nichts vorstellen,) so kann man alle diese Meinungen leicht vereinigen, und aus ihrer Verschiedenheit blos einen Wortstreit machen, nämlich der Materialist verstehet unter Materie das bloß Gegebene, das an sich durch keine Operation der Vorstellungskraft ist. Er behauptet daher, daß bloß Materie an sich nicht als Modifikation der Vorstellungskraft existirt; das Ich selbst, oder die Vorstellungskraft, ist bei ihm eine bloße Idee, der keine Existenz beigelegt werden kann. Der Idealist aber behauptet, das alles sei bloß Modifikation der Vorstellungskraft, obgleich es nicht durch irgend eine Operation derselben (unserm Bewußtseyn nach) hervorgebracht wird, folglich auch das Gegebene keine Existenz an sich hat, die Vorstellungskraft selbst aber als Bedingung aller Existenz nothwendig existiren muß, und obschon sie selbst eine bloße Vorstellung ist, so ist diese doch zugleich das Ding selbst. Wir können sie freilich nicht als ein bestimmtes Objekt denken, denn was als ein bestimmtes Objekt gedacht wird, nicht das Ich, sondern etwas von demselben verschiedenes ist, es ist also das einzige in seiner Art, was als Objekt gedacht, und doch nicht als ein solches bestimmt, gedacht

werden kann. Man kann auch den Dualist mit diesen beiden vereinigen.

Was aber mich anbetrift, so behaupte ich mit dem Idealisten, daß mein Ich zwar eine bloße Idee (in so fern es durch nichts bestimmt, gedacht wird,) es ist aber zugleich ein reelles Objekt, weil es seiner Natur nach durch nichts ausser sich selbst bestimmt werden kann; ich füge noch hinzu, daß wenn schon es nicht an sich als ein Objekt bestimmt werden kann, so kann es doch in seinen Modifikationen durch eine Näherung zu demselben bis ins Unendliche als Objekt bestimmt gedacht werden. Diese beständige Näherung geschiehet durch eine immerwährende Absonderung und Allgemeinmachung der Begriffe und Urtheile, wodurch man sich beständig von der Materie entfernet, und der Form immer nähert, obschon die völlige Erreichung derselben selbst nicht bloß eine Idee ist, sondern sogar einen Widerspruch enthält, indem es ein Objekt und kein Objekt zugleich ist, ein Beispiel dieser Art Idee ist eine irrationale Wurzel, wir können uns durch eine unendliche Reihe immer zu derselben nähern, aber ihre völlige Erreichung ist nicht bloß eine Idee (in

so fern diese Reihe ins Unendliche fortgesetzt werden muß); sondern sie enthält eine Unmöglichkeit, indem eine irrationale Zahl nie rational werden kann.

Auf eine ähnliche Weise verhält es sich auch mit dem Sinus eines Bogens. Dieser nimmt immer mit dem Bogen zu, wird dieser = 90 Gr., so wird jener = ∞, aber es hört zugleich auf, der Sinus eines Bogens zu seyn, weil ihm die Bedingung fehlt, daß er vom Secans geschnitten werden soll u. dgl.

Wir haben also nicht nur eine Methode, wie wir uns zu der Idee Ich immer in der Konstruktion nähern können, sondern auch eine praktische Regel, wodurch wir gleichsam in uns selbst gehen, oder besser, immer als solche mehr Realität erlangen. Denn, wie ich schon bemerkt habe, je allgemeiner die Modifikationen unsres Ichs werden, desto mehr werden wir Substanz (Subjekt unsrer Vorstellungen,) und je allgemeiner diese werden, desto mehr werden sie unter einander verknüpft, und desto einfacher werden wir dadurch, und je länger die

Reihe der auf dieſe Art verknüpften Vorſtellungen wird, um deſto mehr werden wir zu verſchiedenen Zeiten mit uns ſelbſt einerlei, das heißt: einen deſto höheren Grad Perſönlichkeit bekommen wir dadurch, und ſo iſt es auch mit allen in der Pſichologie abgehandelten Eigenſchaften unſres Ichs oder Seele.

Kurze Uebersicht
des ganzen Werkes.

So ganz kurz mag zwar diese Uebersicht nicht seyn. Einige Materien sind hier umständlicher als im Werke selbst, behandelt worden. Doch sind wiederum andere hier entweder gänzlich weggelassen, oder nur berührt worden. Meine Absicht ist hier, die Resultate des Ganzen in angemessener Ordnung dem Leser vor die Augen zu legen, so daß er dadurch den Statum Controversiae auf einmal übersehen kann.

Kurze Uebersicht des ganzen Werkes.

Empfindung ist eine Modifikation des Erkenntnißvermögens, das bloß durchs Leiden (ohne Spontanität) in ihm wirklich wird; dieses ist aber eine bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseyns immer nähern, (die wir aber nie erreichen können, weil der Mangel alles Bewußtseyns = o und folglich keine Modifikation des Erkenntnißvermögens seyn kann.

Anschauung ist eine Modifikation des E. V. das zum Theil durchs Leiden, zum Theil aber durchs Handeln in ihr wirklich wird. Die erstere heißt die Materie, die letztere aber die Form derselben.

Erscheinung ist eine unbestimmte Anschauung, in so fern sie im Leiden gegründet ist.

A priori absolut betrachtet, ist nach Kant eine Erkenntnißart, die vor aller Empfindung im Gemüthe seyn muß. Nach mir hingegen ist a priori, absolut betrachtet, eine Erkenntnißart die der Erkenntniß des Gegenstandes selbst vorhergeht, d. h. der Begrif eines Gegenstandes überhaupt, und alles, was man von demselben als ein solches behaupten kann, oder wo das Objekt bloß durch

Verhältniß beſtimmt wird, wie z. B. die Objekte der reinen Arithmetik.

Erkenntniß a priori im engſten Verſtande und abſolut betrachtet, iſt alſo die Erkenntniß eines Verhältniſſes zwiſchen Objekten auch vor die Erkenntniß der Objekte ſelbſt, worunter dieſes Verhältniß angetroffen wird, ihr Princip iſt der Satz des Widerſpruchs (oder der Identität) wenn aber die Erkenntniß der Objekte der Vorſtellung des Verhältniſſes vorausgehen muß, ſo heißt es in dieſem Verſtande, a poſteriori. Hieraus folget, daß die Axiomen der Mathematik, keine Erkenntniß a priori ſind, d. h. obſchon ſie materialiter (in Zeit und Raum) a priori ſind, ſo ſind ſie formaliter es doch nicht. Geſetzt ich habe keine Vorſtellung von einer geraden Linie, und jemand fragte mich: kann eine gerade Linie zugleich nicht gerade ſeyn? ſo werde ich gewiß nicht mein Urtheil verſchieben, (unter dem Vorwande, ich weiß nicht, was eine gerade Linie ſey) bis ich die Vorſtellung davon erlangt habe, ſondern ich werde mit meiner Antwort ſogleich bei der Hand ſeyn, daß dieſes unmöglich ſey. Fragt er mich hingegen: iſt eine gerade Linie die kürzeſte? ſo werde ich antworten: ich weiß nicht, vielleicht ja, vielleicht auch nein, bis ich eine Vorſtellung von einer geraden Linie

werde erlangt haben. Der Grund hiervon liegt darin, weil der Satz der Identität die allgemeinste Form unserer Erkenntniß ist, folglich von allen Gegenständen überhaupt, sie mögen übrigens beschaffen seyn wie sie wollen, gelten muß. Hingegen, daß eine gerade Linie die kürzeste ist, ist bloß die Form, wodurch wir diesen bestimmten Gegenstand denken; daher so lange wir keine Vorstellung vom Gegenstandhaben, wir nicht wissen können, ob ihm diese Form zukomme, oder nicht.

Rein ist nach Kant dasjenige, wo nichts was zur Empfindung gehöret, angetroffen wird, d. h. nur eine Beziehung, oder ein Verhältniß (als eine Verstandeshandlung) ist rein; nach mir hingegen, ist rein dasjenige, worin nichts, was zur Anschauung, in so fern sie bloß unvollständige Handlung ist, angetroffen wird.

Die Möglichkeit eines Begriffs kann zweierlei Bedeutung haben:

1) Die Abwesenheit eines Widerspruchs, und wird bloß in der symbolischen Erkenntniß gebraucht, denn wenn ich eine anschauende Erkenntniß davon habe, so brauche ich nicht erst die Bestimmungen mit einander zu vergleichen, um zu sehen, ob sie sich nicht widersprechen, denn das

Faktum oder die Wirklichkeit derſelben iſt Beweis genug von ihrer Möglichkeit.

2) Einen reellen Grund der Möglichkeit, und dies wiederum auf zweierlei Weiſe; entweder es bedeutet die Abweſenheit eines Widerſpruchs, aber nicht bloß in der Combination der Symbole, ſondern im Objekte ſelbſt. Geſetzt, jemand hat keinen Begrif von einem Punkte, und man fragte ihn: iſt ein ausgedehnter Punkt möglich oder nicht? ſo wird er bloß auf die Regeln der Combination ſehend, ſagen, daß es möglich ſey; denn woran ſollte er die Unmöglichkeit erkennen, da er vom Gegenſtande keine Vorſtellung hat. Hier iſt nicht der Fall wie wenn man ihn fragte: iſt ein nicht ausgedehnter ausgedehnter Punkt möglich? wo er gar nicht nöthig hat, zu wiſſen, was ein Punkt iſt, um von der Unmöglichkeit dieſes Begriffes überzeugt zu ſeyn, weil hier der Widerſpruch ſchon in der ſymboliſchen Combination anzutreffen iſt.

Oder es bedeutet nicht nur, daß das Symbolum realiſirt werden kann, ſondern auch die Begreiflichkeit der Entſtehungsart dieſes Reellen, oder wenn mir der Ausdruck erlaubt iſt, die Nothwendigkeit der Möglichkeit. Der Begrif eines gleichſeitigen Dreiecks iſt, indem ich ein △ überhaupt konſtruire, und die Gleichheit der Sei-

ten bloß hinzudenke, zwar möglich in voriger Bedeutung, aber diese Möglichkeit ist doch bloß willkührlich, konstruire ich hingegen ein gleichseitiges Dreieck, vermöge zweier gleichen Zirkel, bei denen der Umkreis eines jeden im Mittelpunkt des andern trift, so sehe ich dadurch die Nothwendigkeit der Gleichheit der Seiten und folglich auch die Möglichkeit des Begrifs, und so ists auch mit den Urtheilen a priori.

Herr Kant wirft die Frage auf: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Die Bedeutung dieser Frage ist diese: daß analytische Sätze a priori möglich sind, ist wohl begreiflich, weil sie nämlich auf dem Satz des Widerspruchs beruhen, der auf keinen bestimmten, sondern auf einen Gegenstand überhaupt sich bezieht, folglich müssen sie auch vor der Vorstellung des bestimmten Gegenstandes im Verstande anzutreffen seyn; die synthetische Sätze hingegen beziehen sich auf einen bestimmten Gegenstand, wie können sie also der Vorstellung vom Gegenstande selbst vorausgehen, d. h. a priori seyn?

Um aber die Einwendung die man ihm machen könnte, nämlich, was braucht man nach der Möglichkeit synthetischer Sätze zu forschen, da es

in der That keine giebt? vorzubeugen, ſucht Hr. Kant erſtlich das Faktum ſelbſt außer Zweifel zu ſetzen, indem er einige ſynthetiſche Sätze ſowohl aus der Mathematik, als aus der Naturwiſſenſchaft anführt, die Nothwendigkeit ausdrücken, folglich a priori ſeyn müſſen.

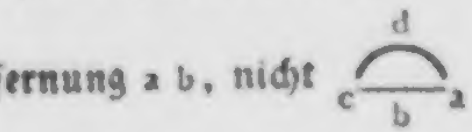
Ich bemerke aber, daß wenn ſchon dergleichen Sätze Nothwendigkeit ausdrücken, es deswegen doch nicht ausgemacht iſt, daß ſie (objektive) Nothwendigkeit enthalten, daß ich z. B. urtheile, eine grade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, kann daher rühren, weil ich es immer ſo wahrgenommen habe, daher iſt es bei mir ſubjektiv zur Nothwendigkeit geworden u. dgl. Dieſer Satz hat alſo einen hohen Grad von Wahrſcheinlichkeit, aber keine objektive Nothwendigkeit, und ſoll das von mir vorher angegebene Criterium der Sätze a priori, die objektive Nothwendigkeit enthalten, auch umgekehrt ſeine Richtigkeit haben, daß, wo es nicht angetroffen wird, auch keine objektive Nothwendigkeit da iſt, ſo können nicht nur dieſe hier angeführten bloß ſubjektiv ſeyn, ſondern ſie ſind es gewiß, weil hier dieſes Criterium nicht angetroffen wird; ſoll es aber nur dazu dienen, um die objektive Nothwendigkeit desjenigen zu beweiſen, wo es angetroffen wird, ſo bleibet hier zum

wenigsten das Faktum ungewiß, und ein Faktum das ungewiß ist, ist gar kein Faktum. Die reine Mathematik wird zwar durch diese Zweifel nichts verlieren, denn ihre Sätze können aus ihren Axiomen hypothetisch hergeleitet werden, wenn eine grade Linie die kürzeste ist, so u. s. w. wohl aber die angewendete und die Naturlehre. Die Metaphysik, als spekulative Wissenschaft, wird auch nicht schlimmer daran seyn; ich werde immer behaupten können, wenn die Seele einfach ist, so ist sie unzerstörbar u. dgl., so wie man in jenen Wissenschaften dadurch, daß man das hypothetische absolut macht, im Gebrauche dieser Sätze ziemlich gut fortkommt, so kann es auch mit der Metaphysik seyn; der Satz: alles hat seine Ursache, ist, wie ich glaube, von eben solcher Evidenz, als der Satz: eine grade Linie u. s. w. und wenn Herr Kant auch bewiesen hat, daß Raum eine Form a priori ist, d. h. vor die Gegenstände der Sinne selbst ist, so ist dieser Satz: die gerade Linie u. s. w. auch nur in dieser Bedeutung a priori, d. h. materialiter, nicht aber vor allen Gegenständen überhaupt, ja nicht einmal vor Erkenntniß des Gegenstandes des Urtheils selbst. Die objektive Nothwendigkeit aber kann nur denjenigen Sätzen beigelegt werden, die sich auf einen Ge-

genſtand überhaupt beziehen, wie der Satz des Widerſpruchs.

Aber, wird man ſagen, muß denn dieſe ſubjektive Nothwendigkeit nicht einen objektiven Grund haben? Hierauf antworte ich, ja freilich muß ſie es, aber eben darum, weil der Grund dieſes Urtheils im Objekt liegt, ſo kann es nur nach erlangter Vorſtellung des Gegenſtandes ſelbſt gefällt werden.

Wollen wir aber die Sache genauer betrachten, ſo werden wir finden, daß der Ausdruck: objektive Nothwendigkeit, gar keine Bedeutung hat, indem Nothwendigkeit immer einen ſubjektiven Zwang, etwas als wahr anzunehmen, bedeutet. In Anſehung der Evidenz in Wiſſenſchaften müſſen wir auf die Allgemeinheit der Sätze Acht haben, und dieſes auch nicht an und für ſich, weil ein allgemeinerer Satz nicht mehr wahr iſt, als ein weniger allgemeiner, es kommt nur auf den richtigen Gebrauch dieſer Sätze an, nämlich je allgemeiner ein Satz iſt, je weniger läuft man Gefahr, ſich in deſſen Gebrauch zu irren; denn geſetzt, man wollte denſelben auf irgend einen beſondern Fall anwenden, was liegt daran? da dieſer beſondre Fall im allgemeinen enthalten iſt? Iſt er hingegen bloß ein beſondrer Satz, und

man wollte ihn allgemein machen, so würde man sich sehr irren, weil das allgemeine im besondern nicht enthalten ist. Wenn man einmal von dem Umfange eines Satzes vest überzeugt ist, so ist es uns gleich viel, er mag an sich mehr oder weniger allgemein seyn. Je weniger Bestimmungen also ein Subjekt annehmen kann, desto allgemeiner muß das von ihm gefällte Urtheil seyn; von dieser Art sind die Axiomen in der Mathematik. Eine grade Linie ist die kürzeste zwischen zween Punkten. Eine grade Linie kann keine andere Bestimmungen mehr annehmen, als die der Größe, nun aber kann hier diese Bestimmung des Subjekts aufs Prädikat keinen Einfluß haben, weil sie das Prädikat selbst ist, folglich muß dieses Urtheil allgemein seyn. Wird man sagen: vielleicht gilt dieser Satz nur zwischen zween Punkten von der Entfernung, die ich schon ins Prädikat gebracht, durch Construktion, nicht aber von einer andern Entfernung? Laßt uns also erstlich annehmen, daß es von den Punkten in der Entfernung a b, nicht  aber von den Punkten in der doppelten grösern Entfernung a c gelte, d. h. daß die kürzeste Linie zwischen a und

und c nicht die gerade a c seyn wird, sondern a d c, die nicht die kürzeste ist, wird gerade seyn; nun aber habe ich angenommen, daß a b sowol die gerade als kürzeste zwischen a und b ist, und da die Lage der Linie in ihrer Größe und Beschaffenheit nichts ändert, so kann ich statt b c die a b substituiren, so daß wenn ich den Punkt a in b setze, der Punkt b alsdenn in c kommen muß, folglich a c = a a b, sowol die gerade als die kürzeste zwischen a und c seyn muß. So kann man auch umgekehrt beweisen, daß nämlich auch in einer kleinern Entfernung die grade Linie die kürzeste sey. Laßt uns setzen, a c sey (vermöge der Konstruktion) sowol die gerade als die kürzeste Linie zwischen a und c; ich sage also, daß auch ihre Hälfte die gerade und kürzeste zwischen a und b seyn wird, denn wäre a b nicht die kürzeste, so wäre zweymal a b = a c nicht die kürzeste, wider die Voraussetzung. Sie muß aber auch gerade seyn, denn dadurch, daß ich die a c in die Hälfte getheilt, habe ich sie deswegen noch nicht aus ihrer Lage verrückt, folglich ihre Natur nicht verändert. Ja es liegt schon in den Worten selbst. Denn wenn ich sage, vielleicht ist die gerade Linie in der doppelten Entfernung nicht die kürzeste, so

widerſpreche ich mir ſelbſt, weil Entfernung bloß durch die kürzeſte Linie beſtimmt werden kann.

So iſt auch dieſer Satz: $5 + 7 = 12$ (das zweite Beiſpiel der ſynthetiſchen Sätze in der Mathematik) allgemein, weil er nämlich ein einzelner Satz (den die Logiker mit Recht zu den allgemeinen rechnen) iſt.

Die Evidenz der Mathematik kann alſo feſt bleiben, wenn wir auch nicht mit Herrn Kant annehmen wollen, daß Raum eine Form der Anſchauung a priori iſt.

Ich hingegen richte dieſe Frage folgendermaſſen ein: Da alle Erkenntniß a priori analytiſch ſeyn muß, und ſich aus dem Satze des Widerſpruchs herleiten läßt, wie ſollen wir ſolche Sätze, die wegen Mangel unſerer Erkenntniß ſynthetiſch ſind, analytiſch machen? oder wie ſollen wir das Subjekt definiren, daß das Prädikat mit ihm identiſch ſeyn ſoll? Denn wenn wir alle dergleichen Sätze genau unterſuchen, ſo finden wir immer, daß ihr Subjekt entweder gar nicht definirt (wie das Kantiſche Exempel $7 + 5 = 12$) ſondern bloß in der Anſchauung dargeſtellt iſt; oder ſchlecht definirt wird, wie das Beiſpiel: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten; wie ſollen wir es alſo beſſer machen? Ich will es nicht über

mich nehmen, alle dergleichen Sätze auf dieſe Art ſelbſt zu entwickeln, um dieſer meiner Forderung ein Genüge zu leiſten; genug, daß ich es nicht für unmöglich halte.

„Raum, ſagt Kant, iſt kein empiriſcher Begrif, der von äuſſern Erfahrungen abgezogen worden; denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas auſſer mich bezogen werden, oder damit ich ſie als auſſereinander mir vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen u. ſ. w.“ Aber dieſes beweiſet nur, daß Raum ein allgemeiner, nicht aber, daß er ein Begrif a priori (nach meiner Erklärung) ſey. Ich hingegen behaupte, daß Raum als Anſchauung ein Schema oder Bild von der Verſchiedenheit der gegebenen Objekte ſey, oder eine ſubjektive Art dieſe objektive Verſchiedenheit, die eine allgemeine Form oder nothwendige Bedingung des Denkens der Dinge überhaupt iſt, vorzuſtellen, ohne welche er ein leerer Raum, d. h. eine transſcendente Vorſtellung ohne alle Realität ſeyn würde (wie, wenn ich mir ein gleichartiges Objekt im Raume vorſtelle, ohne es auf etwas ungleichartiges zu beziehen). Folglich iſt Raum an ſich betrachtet zwar ein allgemeiner, aber doch nicht ein Begrif a priori; ſondern bloß im Betracht deſſen, was er vorſtellt, (der Ver-

schiedenheit) ist er ein Begrif a priori, weil nämlich die Verschiedenheit allen Dingen zukommt, oder alle Dinge von einander verschieden seyn oder gedacht werden müssen, denn eben darum sind es alle Dinge.

Zweitens sagt er: „Raum ist eine nothwendige Vorstellung u. s. w." Diese Nothwendigkeit ist, wie ich schon bemerkt, bloß subjektive, in Ansehung des Raumes an sich betrachtet (denn in Ansehung desjenigen, was er vorstellt, nämlich der Verschiedenheit, ist sie gewiß objektiv). Daß man aber den Raum ohne Gegenstände denken kann, ist, wie ich bemerkt habe, bloß transscendent.

Drittens: „Auf die Nothwendigkeit a priori gründet sich die apodictische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze u. s. w." Diese apodictische Gewißheit beruhet nach mir bloß auf ihrer Allgemeinheit, diese braucht entweder keinen Beweis, indem dieses Verhältniß unter einzelnen Objekten der Anschauung wahrgenommen wird, wie z. B. dieser Satz: $5 + 7 = 12$, weil ein einzelner Satz unter die allgemeinen gerechnet wird; oder es kann zum wenigsten bewiesen werden, daß wenn in irgend einer Anschauung dieser Satz wahrgenommen wird, er auch in allen noch darzustellenden

Anſchauungen wahrgenommen werden muß, wie in dieſem Satze: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten u. dgl. Dieſe Allgemeinheit muß freilich einen objektiven Grund haben, d. h. der Satz muß bei einem unendlichen Verſtande analytiſch ſeyn, den wir aber nicht einſehn können.

Viertens: „Der Raum iſt kein diſcurſiver oder allgemeiner Begrif von Verhältniſſen der Dinge überhaupt. "Dieſes alles hat ſeine Richtigkeit in Anſehung des Raumes, wie er uns erſcheint, nicht aber in Anſehung deſſen, was er vorſtellet (der Verſchiedenheit ſinnlicher Objekte überhaupt); denn hier iſt die Verſchiedenheit überhaupt von den beſondern Verſchiedenheiten abſtrahirt, indem die Dinge auf verſchiedene Art verſchieden ſind. Roth iſt von grün auf eine andere Art verſchieden, als ſüß von bitter verſchieden iſt. Daß aber dieſe Kopie dem Originale nicht völlig gleich iſt, oder daß es nicht verſchiedene Räume, die mit den verſchiedenen Arten von Verſchiedenheiten correſpondiren, giebt, iſt nicht zu verwundern, ſo wenig als man ſich zu verwundern hat, daß keine aufs Papier gezeichnete mathematiſche Figur ihrem Begriffe völlig gleich kommen kann.

Fünftens: „Der Raum wird als eine unendliche Größe vorgestellt.“ Der Umfang des Raumes kann niemals größer seyn, als der Umfang der Dinge, die ihn erfüllen, und da diese in der Anschauung nicht anders als endlich seyn können, so kann auch der Raum nicht anders als endlich vorgestellt werden. Die Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes ist also transscendent, und hat keine objektive Realität. Ich bin also darin mit Herrn Kant einig, daß der Raum, als Anschauung an sich betrachtet, (nicht aber als Bild eines Verhältnisses,) bloß eine subjektive Realität hat, und daß die Dinge, die uns im Raume erscheinen, andern denkenden Wesen vielleicht nicht im Raume erscheinen können; aber ich füge noch hinzu, daß diese subjektive Erscheinung einen objektiven Grund haben muß, welcher eben darum, weil er objektiv ist, von allen denkenden Wesen auf gleiche Art gedacht werden muß. In Ansehung Herrn Kants Theorie von der Zeit, könnte ich eben dieselbe Anmerkung machen, indem nach mir die Zeit ein Bild der Verschiedenheit der Gemüthszustände überhaupt ist.

Herr Kant behauptet, daß Sinnlichkeit und Verstand zwey ganz verschiedene Vermögen sind; ich behaupte hingegen, daß, ob sie schon in

uns als zwey verschiedene Vermögen vorgestellt werden müssen, sie doch von einem unendlichen denkenden Wesen als eine und eben dieselbe Kraft gedacht werden müssen, und daß die Sinnlichkeit bei uns der unvollständige Verstand ist. Wir werden dadurch auf dreierlei Weise afficirt: 1) Daß wir uns der darin enthaltenen Begriffe nicht bewußt sind; 2) daß wir auch in Ansehung der Begriffe, die wir erlangen können, an der Sinnlichkeit haften müssen, um zum Bewußtseyn derselben zu gelangen; 3) daß wir dadurch diese Begriffe selbst, so wie auch ihre Verhältnisse unter einander, mehrentheils unvollständig und in einer Zeitfolge den Gesetzen der Sinnlichkeit gemäß bekommen; das unendliche denkende Wesen hingegen denkt alle mögliche Begriffe auf einmal aufs vollständigste, ohne irgend eine Beymischung der Sinnlichkeit.

Die Tafel der logischen Funktionen im Urtheilen, und folglich auch die der Kategorien, scheint mir verdächtig zu seyn. 1) Ist an der Realität der hypothetischen Urtheile zu zweifeln. In den reinen Wissenschaften a priori, wie die Mathematik z. B. ist, treffen wir sie nirgends an. Denn ob ich schon sagen kann, wenn eine Linie gerade ist, so ist sie die kürzeste zwischen zwei

Punkten, u. dergl. so ist dies nur eine besondere Redensart, die hier (da es bloß heißt eine gerade Linie ist u. s. w. wodurch es in der That ein kategorisches Urtheil ist) nichts besonderes bedeutet, und also von irgend anders woher, wo es etwas zu bedeuten scheint, per analogiam hat hergeleitet werden müssen. Nun aber treffen wir sie nirgend anderswo als in unsern Urtheilen über Naturbegebenheiten an; leugnet man also diese, indem man behauptet, daß wir in der That keine Erfahrungsurtheile (die objektive Nothwendigkeit ausdrücken) haben, sondern bloß subjektive (aus Gewohnheit nothwendig gewordene): so ist und bleibt der Begrif eines hypothetischen Urtheils bloß problematisch.

Ferner frage ich: was sind assertorische und was apodiktische Urtheile, und wodurch werden diese Arten von einander unterschieden? Sind die mathematischen Axiomata (weil wir den Grund ihrer Nothwendigkeit a priori nach meiner Erklärung nicht einsehen), assertorische Urtheile, so giebts in der That keine apodiktisch-kategorische Urtheile. Denn diese Axiomata selbst sind zwar kategorisch, aber nicht apodiktisch; was aber nach ihrer Voraussetzung nach dem Satz des Widerspruchs aus denselben hergeleitet wird, ist zwar

apodiktiſch in Anſehung ſeiner Verknüpfung mit den Axiomen, aber ſeine Realität an ſich kann nicht mehr ſeyn, als die Realität der Axiomen ſelbſt, d. h. es iſt ſo wie dieſe bloß aſſertoriſch. Sind aber dieſe Axiomen (weil ſie doch Nothwendigkeit ausdrücken) apodiktiſch, ſo weiß ich wiederum nicht, was ein bloß aſſertoriſches Urtheil ſeyn mag: es kann kein Erfahrungs- (Wahrnehmungs-) Urtheil ſeyn, z. B. ein Körper iſt ſchwer u. dergl. denn dieſes iſt in der That gar kein Urtheil, es drückt nur die immer wahrgenommene Begleitung des Prädikats dem Subjekt in Zeit und Raum, aus. Man ſieht alſo, daß die Logik hier zu keinem Leitfaden dienen kann.

Ich hingegen behaupte, daß die ſynthetiſchen Sätze der Mathematik zwar allgemeine wahre Sätze ſind, aber dennoch keine apodiktiſche, ſondern bloß aſſertoriſche Sätze ſind, nicht a priori (in dem Sinne, wie ich das Wort nehme), auch nicht reine Sätze ſind.

Die Begriffe von Subſtanz und Accidenz ſind eben die logiſchen Begriffe von Subjekt und Prädikat in tranſcendentaler Bedeutung: nämlich von zwei Dingen, die ſonſt durch nichts als dieſes Verhältniß beſtimmt ſind, daß das eine auch ohne Beziehung auf das andere, dieſes hingegen

nicht ohne Beziehung auf jenes gedacht werden kann. Ihre Merkmale müſſen freilich in der Erfahrung gegeben werden, um die Objekte dieſem Begriffe ſubſumiren zu können. Ich bin alſo mit Hrn. K. einig, daß dieſe Begriffe, und die darin gegründeten Urtheile bloß von Gegenſtänden der Erfahrung gelten; ich behaupte nur, daß ſie nicht wie Hr. K. annimmt, von Gegenſtänden der Erfahrung, wie ſie uns erſcheinen unmittelbar, ſondern bloß von den Gränzen der Gegenſtände der Erfahrung (Ideen) und vermittelſt dieſer von den Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt gelten.

Der Unterſchied zwiſchen Hrn. K's und meiner Reduktion dieſer Begriffe beſteht darin:

Hr. K. ſetzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungsſätze (die Nothwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiſet hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieſelbe Erfahrung unmöglich wäre; nun iſt aber Erfahrung möglich, weil ſie nach ſeiner Vorausſetzung wirklich iſt, folglich haben dieſe Begriffe objektive Realität. Ich hingegen bezweifle das Faktum ſelbſt, daß wir nämlich Erfahrungsſätze haben, daher kann ich ihre objektive Gültigkeit auf dieſe Art nicht beweiſen, ſondern ich beweiſe bloß die Möglichkeit ihrer ob-

jektiven Gültigkeit von Gegenſtänden nicht der Erfahrung (die in der Anſchauung beſtimmt ſind), ſondern ihrer Gränzen, die durch die Vernunft in Beziehung auf die ihnen korreſpondirenden Anſchauungen als Objekte beſtimmt ſind, wodurch die Frage quid juris? (indem man reine Begriffe auf Ideen applicirt) wegfallen muß. Die Dinge können alſo in dieſem Verhältniß unter einander ſtehen; ob ſie aber in der That in dieſem Verhältniſſe unter einander ſind, iſt noch immer die Frage. Hr. K. beweißt z. B. die Realität des Begrifs von Urſache oder die Nothwendigkeit von der Folge von b auf a aber nicht umgekehrt, d. h. der Folge nach einer Regel, auf folgende Weiſe. Die Apprehenſion des Mannichfaltigen der Erſcheinung iſt immer (ſie mag ſub- oder objektiv) ſeyn, ſucceſſiv; man kann alſo das objektive vom ſubjektiven nur dadurch unterſcheiden, daß man wahrnimmt, daß im erſtern die Folge nothwendig nach einer Regel, im letztern hingegen bloß zufällig iſt. Nun ſage ich, man trift nirgends in der Wahrnehmung eine Folge, die nothwendig nach einer Regel iſt, d. h. ich leugne das Faktum: denn ſoll ſie darum nothwendig ſeyn, weil ich während der Wahrnehmung der einen Folge die andere nicht wahrnehmen kann, ſo wird dieſe

von einer bloß zufälligen Folge nicht unterschieden werden können, weil auch in dieser, während der einen Succession die andere unmöglich ist.

Daß man aber die Succession bei Vorstellung eines Hauses, z. B. vom Boden bis zu seiner Spitze, als willkührlich, und folglich das Haus selbst nicht als durch diese Succession der Bewegung entstanden; hingegen die Bewegung des Schiffes als wirklich, und folglich während der Succession entstanden, vorstellt: rühret daher, weil das Haus nicht bloß durch diese einzige Succession sondern noch durch andere Merkmale (sie mögen wiederum durch Succession in der Apprehension wahrgenommen werden, genug, daß sie während der gegebenen Apprehension, nicht als solche betrachtet werden) als Objekt erkannt wird, die während der gegebenen Apprehension zugleich ohne Succession wahrgenommen werden; die Bewegung des Schiffes hingegen, wird bloß durch diese einzige successive Apprehension, wahrgenommen; vor, und nach welcher es gar keine Merkmale giebt, die ihr Daseyn als Objekt zu erkennen geben sollen: daher glauben wir mit dieser das Objekt erst entstanden, hingegen jener Succession setzen wir das Daseyn des Objekts voraus. Diese beiderlei Arten von Succession an sich betrachtet,

ſind von einander gar nicht unterſchieden, folglich, wenn jemand behauptet, das Schiff bewegt ſich wirklich Strom ab, ſo weiß er gar nicht, was er mit dem Wort wirklich ſagen will.

Hr. K. hält die Kategorien oder reine Verſtandsbegriffe für bloße Formen des Denkens, die ohne Bedingungen der Anſchauung nicht erklärt werden können, folglich gar keinen Gebrauch haben. Ich hingegen behaupte: daß die Kategorien als reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingung der Anſchauung erklärt werden können und müſſen; ſie betreffen die Denkbarkeit der Dinge, die Wirklichkeit derſelben und ihre Bedingungen iſt ihnen bloß zufällig. Subſtanz z. B. iſt derjenige Theil der Syntheſis, der auch ohne den andern (wenn gleich auch als Prädikat eines andern) gedacht werden kann, d. h. Subjekt dieſer Syntheſis. Accidenz iſt derjenige Theil der Syntheſis, der nicht ohne den andern gedacht werden kann, d. i. Prädikat. Wir können uns dieſe Begriffe durch Beiſpiele aus der reinen Wiſſenſchaften als aus der Mathematik erläutern und kenntlich machen. Urſache iſt dasjenige, deſſen Setzung als Grund zur Setzung eines andern angeſehn werden muß; wiederum Subjekt aber nicht eines Begriffes, ſondern eines Urtheils. Wirkung iſt

dasjenige, was auf die Setzung des vorigen nothwendig folgen (nicht eben in der Zeit) muß.

Ich halte nämlich den Verstand bloß für ein Vermögen zu denken, d. h. reine Begriffe durch urtheilen hervorzubringen. Es werden ihm keine reelle Objekte, als der Stoff, worauf er wirken soll, gegeben, seine Objekte sind bloß logisch und nur durchs Denken werden sie erst zu reellen Objekten. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, daß die Dinge (reelle Objekte) ihren Verhältnissen vorausgehn müssen. Die Begriffe der Zahlen sind bloße Verhältnisse, die keine reelle Objekte voraussetzen, weil diese Verhältnisse die Objekte selbst sind. Die Zahl 2 z. B. drückt ein Verhältniß von 2 : 1 aus, und zugleich das Objekt dieses Verhältnisses; und wenn dieses auch zu ihrem Bewußtseyn, so ist es doch zu ihrer Realität nicht nothwendig. Alle mathematische Wahrheiten haben ihre Realität auch vor unserm Bewußtseyn von denselben.

Diese Reinen (die immer paarweise gehen): Verstandesbegriffe und Verhältnisse, erklären sich einander wechselseitig, d. h. durch einen Zirkel; und dies ganz natürlich: denn soll ein Begrif nicht durch einen Zirkel erklärt werden, so muß er nicht völlig rein seyn, d. h. er muß irgend einen Bestand-

theil haben, der ſich gar nicht erklären läßt, und der bloß (der Sinnlichkeit) gegeben, nicht aber vom Verſtande gedacht wird, oder er müßte ſich durch eine unendliche Reihe von Prädikaten erklären laſſen. Dieſes giebt aber keine Erklärung, denn wenn ich ſage: das Merkmal von a iſt b, von b, c u. ſ. w. ſo kann ich nie wiſſen, was a, b, c u. ſ. w. iſt. Es giebt alſo nur zwey Fälle, wie man einen Begrif oder eine objektive Syntheſis (Einheit im Mannichfaltigen) erklären kann. Man legt entweder eine Anſchauung zum Grunde, die der Verſtand nach einer Regel denkt; es entſteht daraus ein Begrif, in deſſen Erklärung die zum Grunde gelegte Anſchauung das Subjekt, und die vom Verſtande gedachte Regel das Prädikat iſt. Dieſes giebt einen nicht reinen oder vermiſchten Begrif, wie alle Begriffe auſſer den Verhältniſſen ſind. Hier müſſen die Beſtandtheile des Begriffes dem Begriffe ſelbſt, d. h. ihrer Syntheſis vorausgehn. Oder anders: die Beſtandtheile des Urtheils von der objektiven Syntheſis, daß es eine mögliche Syntheſis iſt, müſſen dem Urtheile ſelbſt vorausgehn, z. B. eine gerade Linie. Oder der Verſtand denkt bloß eine Regel, die ein Verhältniß zwiſchen ganz unbeſtimmten logiſchen Objekten beſtimmt, wodurch die Objekte ſelbſt be-

ſtimmt werden, daraus entſpringt ein reiner Begrif mit dem Urtheil oder durch daſſelbe. Z. B. Urſach; dieſer Begrif iſt nicht wie die Einerleyheit eine bloße Form, die durch keine Bedingung beſtimmt wird, ſondern er iſt ein reelles Objekt, das nicht dem Denken vorausgeht, ſondern durch daſſelbe hervorgebracht wird. Soll aber Objekt des Denkens bloß dasjenige heißen, was dem Denken vorhergeht, ſo hat das reine Denken kein ander Objekt, als den Begrif von einem Dinge überhaupt (Ens logicum). Das Objekt des angewendeten Denkens hingegen iſt zwar auch keine Anſchauung, (die gar kein Verſtandesobjekt iſt), aber auch kein bloßes Ens logicum, ſondern das Ens reale, das ich Verſtandesidee genannt habe, und welches das Element einer beſondern Anſchauung iſt. Es iſt ein Gränzbegrif zwiſchen dem reinen Denken und der Anſchauung, wodurch beide rechtmäßig verbunden werden.

Wenn es alſo nur wahr iſt, daß wir Erfahrungsſätze (in dem Sinne, wie es Herr Kant nimt,) haben, und daß wir zu dieſem Behuf die reinen Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen appliciren, ſo läßt ſich nach meiner Theorie die Möglichkeit davon oder das quid juris leicht erklären, indem die Elemente der Erſcheinungen, worauf

auf dieſer zufolge die reinen Verſtandesbegriffe applicirt werden, ſelbſt keine Erſcheinungen ſind. Fragt man aber, wodurch erkennt der Verſtand, daß dieſen Elementen dieſe Verhältniſſe zukommen? ſo antworte ich: dadurch, weil er ſie ſelbſt durch dieſe Verhältniſſe zu reellen Objekten macht, und weil die Erſcheinungen ſelbſt ſich dieſen Verhältniſſen immer (bis ins Unendliche) nähern. Ich ſage z. B.: das Ich oder mein denkendes Weſen iſt eine Subſtanz, oder das letzte Subjekt aller meiner Vorſtellungen; woher weiß ich es? Daher, weil ich mich immer durchs Denken zu ſo was nähere, denn je mehr ich denke oder urtheile, deſto allgemeiner werden die Prädikate des Subjekts vom Urtheile, in Anſehung des Subjekts im Objekte, und je allgemeiner dieſe ſind, deſto weniger ſtellen ſie das Objekt, und deſto mehr das Subjekt meines Denkens dar. Ich urtheile z. B., ich bin ein Menſch, der Menſch iſt ein Thier, dieſes ein organiſirter Körper, ein organiſirter Körper iſt ein Ding. In dieſer Reihe von verknüpften Urtheilen hat die Vorſtellung des Ichs als Objekt immer abgenommen, und die Vorſtellung deſſelben als Subjekt immer zugenommen, weil das Ich das letzte Subjekt iſt; folglich je allgemeiner die Prädikate werden, deſto mehr nähern ſie ſich dieſem letzten Sub-

jekte, bis ich zuletzt auf die Gränze zwischen Subjekt und Objekt (die Denkbarkeit eines Objekts überhaupt) gerathen bin, und so ist es auch, wenn man synthetisch denkt, oder Begriffe durch eine Synthesis hervorbringt. Denn obwol man hier durch beständiges Bestimmen sich zum Objekt zu nähern und vom Subjekte zu entfernen scheint; so ist es doch umgekehrt: denn da das Abstrahiren nicht was leichtes ist, so gerathe ich im Anfange des Denkens auf ein mehr besonderes, folglich faßlicheres, Prädikat, und denke z. B. Ding überhaupt durch Mensch bestimmt; betrachte ich aber die Bestimmung genauer, so finde ich, daß sie keine absolute Bestimmung ist und seyn kann, weil sie selbst schon aus etwas Bestimmbarem und Bestimmung zusammengesetzt ist; ich nehme also Thier zur Bestimmung von Ding überhaupt, und fahre so fort, wie vorhin, d. h. ich komme durchs Denken immer zu einer als Subjekt nähern Bestimmung, bis zuletzt auf das Ich, das selbst Bestimmbares und Bestimmung ist. Dieses Zuletzt trift freilich niemals ein, weil das Ich, worauf ich gerathe, noch immer Prädikat (des innern Sinnes) ist. Ich nähere mich doch immer zum wahren Ich, als zu etwas, das zwar in Ansehung meines Bewußtseyns eine bloße Idee, an sich aber

ein wahres Objekt ist, eben dadurch, weil man sich zu demselben durch eine bestimmte Reihe immer nähern kann, folglich ein unendlicher Verstand es wirklich denken muß.

Eben so kann ich mit Recht sagen: ich bin einfach; weil ich mich durchs Denken immer zu dieser Einfachheit nähern kann, indem meine Vorstellungen als meine Prädikate durch dieselbe, immer genauer verknüpft werden, bis zuletzt eine vollkommene Einfachheit daraus entspringt. Nun wird man sagen, dieses alles hat seine Richtigkeit, bloß von der Vorstellung des Ichs, nicht aber vom Objekte selbst. Hierauf antworte ich, die Vorstellung eines Dinges ist vom Dinge selbst bloß durch eine mindere Vollständigkeit unterschieden; nimmt man aber beide in ihrer größern Vollständigkeit (wie hier der Fall ist), so sind sie nothwendig eins und eben dasselbe.

Das Resultat dieser Theorie ist also dieses. Ich behaupte nämlich mit Herrn Kant, daß die Gegenstände der Methaphysik keine Objekte der Anschauung, die in irgend einer Erfahrung gegeben werden können, sind. Ich weiche aber von ihm darin ab, indem er behauptet, daß sie gar keine Objekte sind, die auf irgend eine Art vom Verstande bestimmt gedacht werden können. Ich

hingegen halte sie für reelle Objekte, die, ob sie schon an sich bloße Ideen sind, dennoch durch die aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt gedacht werden können; und durch Reduktion der Anschauungen auf ihre Elemente, sind wir im Stande, neue Verhältnisse unter ihnen zu bestimmen, um dadurch die Metaphysik als Wissenschaft zu behandeln. So wie wir durch Reduktion der Größen auf ihre Differenziale und diese wieder auf ihre Integrale im Stande sind, neue Verhältnisse unter diesen (den Größen selbst) zu entdecken.

In Ansehung der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes bin ich mit Herrn Kant einerlei Meinung; ich füge noch folgende Gründe von dieser Unmöglichkeit hinzu.

Die ontologische Erklärung von Gott ist: Ein Wesen, das alle mögliche Realitäten enthält. Ich werde aber beweisen, daß nicht nur dieses, sondern überhaupt ein Wesen, wenn es auch nur mehrere Realitäten enthält, als Objekt unmöglich, und bloß eine Idee ist. Laßt uns z. B. ein Wesen annehmen, das aus zwey Realitäten a und b bestehe; wir müssen also annehmen, daß jede derselben aus 2 Stücken besteht, nämlich das eine ist das beiden Gemeinschaftliche,

wodurch ſie Realitäten überhaupt ſind, das andere aber das jeder derſelben Eigene, wodurch ſie von der andern unterſchieden wird. Nun iſt das Gemeinſchaftliche gewiß eine Realität, weil es dasjenige iſt, das beide zu Realitäten macht, das Beſondere einer jeden aber muß nothwendig auch eine Realität ſeyn. Denn wollte man annehmen, daß es in der einen eine Realitat, in der andern aber eine Negation dieſer Realität iſt, ſo wird das andere keine beſondere Realität, ſondern der allgemeine Begrif von Realität überhaupt ſeyn, welches wider die Vorausſetzung iſt. Wir haben alſo aus dem im Dinge angenommenen zwey Realitäten deren 4. Jede der beiden Realitäten, die in jeder der angenommenen enthalten iſt, muß wiederum aus 2 Stücken beſtehen, u. ſ. w ins Unendliche; woraus alſo folgt, daß dieſer Begrif niemals als Objekt beſtimmt gedacht werden kann. Ferner folgt hieraus, daß Dinge überhaupt nicht durch die Anzahl der Realitäten, die ſie enthalten, ſondern bloß durch die Inſention eben derſelben Realität unterſchieden ſeyn können.

Nun könnte man zwar einwenden, daß geſetzt dieſer Satz in Anſehung eines Dinges, das durch einen Begrif gedacht wird, ſeine Richtigkeit habe, ſo iſts doch nicht ſo in Anſehung des Be-

griffs selbst, indem dieser nothwendig eine Synthesis mehrerer Realitäten ist. Z. B. eine gerade Linie, welche 2, ein rechtwinklichtes Dreyeck oder ein Raum in 3 Linien eingeschlossen, rechtwinklicht, welches 3 Realitäten enthält u. dgl. Man bedenke aber, daß hier in der That keine Vielheit der Realitäten anzutreffen ist, weil die Realität eines Begrifs bloß in seiner Synthesis besteht; werden die Bestandtheile derselben getrennt: so bleibt gar keine Realität (als Synthesis) übrig. Ein rechtwinklichtes Δ enthält nicht mehrere Realitäten, als ein Dreyeck überhaupt, d. h. mehrere Einheiten, sondern bloß eine größere Realität oder Einheit. Und wenn wir unser Unvermögen nicht für die objektive Unmöglichkeit ausgeben wollen, so hat diese Idee ihre Richtigkeit, daß alle Begriffe zuletzt auf einen Begrif, und alle Wahrheiten auf eine einzige Wahrheit reducirt werden müssen, zum wenigsten als Ideen kann dieses nicht geleugnet werden, weil wir uns derselben immer nähern. Folglich wenn der Ausdruck: ein Wesen, das alle mögliche Realitäten enthält, eine Bedeutung haben soll; so muß es heissen, ein Wesen, das alle mögliche Grade eben derselben Realität enthält, welches wiederum eine bloße Idee ist, wozu man sich durch successive Synthesis immer

nähern, die nie aber als ein Objekt gedacht werden kann.

Gott ist entweder das allen möglichen Begriffen zum Grunde liegende, d. h. gegebene; oder der Inbegrif aller möglichen Begriffe oder Realitäten, das mit diesem Gegebenen nothwendig verknüpft ist. Sagt man also, Gott existirt, so ist dieser Satz entweder analytisch oder synthetisch; im ersten Falle bedeutet es so viel, das Gegebene in allen unsern Begriffen, d. h. die damit synthetisch verknüpfte Existenz ist Existenz. Im zweyten aber heißt es so viel, das allerreelleste Wesen oder der Inbegrif aller möglichen Realitäten ist mit Existenz nothwendig verknüpft. In beiden Fällen ists ein Axiom, das keines Beweises nöthig hat. Wir bekommen aber dadurch bloß einen neuen Namen, nicht aber einen neuen Begrif. Denn im ersten Falle heißt es so viel, Existenz ist Existenz; im zweyten aber heißt das, alle Realitäten bloß jede Realität, und will nur soviel sagen, jede Realität (Begrif) muß etwas Gegebenes zur Grundlage haben; daß aber alle Realitäten in einer einzigen Syntheſis zuſammen kommen können, muß erſt bewieſen werden. Denn ob ich ſchon behaupte, daß alle Begriffe ſich zuletzt auf einen einzigen Begrif reduciren laſſen müſſen, ſo iſt

dies nur eine bloße Idee. Wir können also den Begrif, das allerreellste Wesen, niemals als ein Objekt betrachten. Ich habe also nicht nöthig, mit Herrn Kant den ontologischen Beweis dadurch zu zernichten, daß wenn schon Realitäten, als solche im Begriffe sich nicht widersprechen, sie im Dinge selbst ihre Folgen einander heben können. Denn daraus würde bloß folgen, daß aus diesem Begriffe nicht die allervollkommenste Wirkung Gottes (die beste Welt) hervorgebracht werden kann, nicht aber, daß er selbst keine reelle Syntheſis hat. Die erste Erklärung von Gott ist eine Definitio realis, die der nominali, Gott ist ein nothwendiges Wesen, korrespondirt, weil die nicht bloß logische, sondern reelle Nothwendigkeit nichts sonst, als das Gegebene, ohne welches nichts gedacht werden kann, ist; die zweyte hingegen ist diejenige, die der Definitio nominalis, Gott ist das vollkommenste Wesen, korrespondirt.

Was den kosmologischen Beweis betrift, so ist die Welt nicht in Ansehung ihres Daseyns, sondern in Ansehung der Art des Daseyns zufällig. Das Gesetz der Causalverknüpfung sagt so viel: b, als ein seiner Form nach bestimmtes Ding, setzt notwendig a, ein anderes seiner Form nach bestimmtes Ding voraus, aber sowohl b als a als

beſtimmte Formen, ſetzen nothwendig das Materielle (Gegebene) voraus. Man muß alſo zu dieſen bedingten Formen, das Unbedingte ſuchen, nicht aber ein unbedingtes Daſeyn, das ſchon als Bedingung jeder dieſer Formen gegeben iſt, nicht das Gegebene an ſich (was im Dinge zur Exiſtenz gehöret) nicht das Gedachte an ſich (was zum Weſen gehört) iſt nothwendig oder zufällig, ſondern bloß ihre Beziehung auf einander in einer Syntheſis. Die Zufälligkeit dieſer aber, leitet uns bloß, ſie in einer unendlichen Reihe aufzulöſen, keinesweges aber auf das unbedingte als Objekt. Ich bin darin mit Hrn. K. einig, daß der transſcendentale Gegenſtand aller Erſcheinungen, an ſich betrachtet, für uns × iſt; ich behaupte aber, daß, wenn man verſchiedene Erſcheinungen annimmt, man auch verſchiedene ihnen korreſpondirende Gegenſtände anzunehmen gezwungen iſt, die, obſchon nicht an ſich, doch per analogiam mit den ihnen korreſpondirenden Erſcheinungen beſtimmt werden können, ſo wie ein Blindgeborner, obſchon nicht jede Farbe an ſich, dennoch die ihr eigenthümliche Strahlenbrechung, durch Linien (die er in der Anſchauung des Gefühls konſtruiren kann) denken, und dieſe dadurch zu einem beſtimmten Objekt machen kann. Sagt man, daß

nur Anschauung mit Anschauung, nicht aber Anschauung mit dem Dinge selbst, eine Analogie habe, so hebt man dadurch ganz den Begrif von Anschauung, d. h. einer Beziehung eines bestimmten Objekts auf ein bestimmtes Subjekt. Doch da das selbst unmöglich zu beweisen ist, daß nämlich die Anschauungen, Wirkungen von etwas ausser uns selbst sind, so müssen wir, wenn wir bloß unserm Bewußtseyn nachgehn wollen, den transscendentalen Idealismus annehmen, daß nämlich diese Anschauungen bloße Modifikationen unseres Ichs sind, die durch ihn selbst so bewirkt werden, als wären sie durch von uns ganz verschiedene Gegenstände bewirkt.

Man kann sich diese Illusion auf folgende Weise vorstellen. Die Vorstellung der Objekte der Anschauungen in Zeit und Raum, sind gleichsam die Bilder, die durch das transscendentale Subjekt aller Vorstellungen (das reine Ich, durch seine reine Form a priori gedacht) im Spiegel (das empirische Ich) hervorgebracht werden; sie scheinen aber, als kämen sie von etwas hinter dem Spiegel (von Objekten, die von uns selbst verschieden sind). Das empirische (Materiale) der Anschauungen ist wirklich (so wie die Lichtstrahlen) von etwas außer uns, d. h. (verschieden von uns) gege-

ben. Man muß ſich aber durch den Ausdruck: außer uns, nicht irre machen laſſen, als wäre dieſes etwas mit uns im Raum-Verhältniß, weil Raum ſelbſt nur eine Form in uns iſt, ſondern dieſes außer uns, bedeutet nur etwas, in deſſen Vorſtellung wir uns keine Spontanaität bewußt ſind, d. h. ein (in Anſehung unſeres Bewußtſeyns) bloßes Leiden aber keine Thätigkeit in uns.

Das Wort: gegeben, welches Hr. K. von der Materie der Anſchauung ſehr oft gebraucht, bedeutet bei ihm (wie auch bei mir) nicht etwas in uns, das eine Urſache außer uns hat; denn dieſes kann nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern bloß geſchloſſen werden. Nun iſt aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache ſtets unſicher, weil die Wirkung aus mehr als einerlei Urſache entſpringen kann; dennoch bleibt es in Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſachen jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äußerlich ſey, ſondern es bedeutet bloß eine Vorſtellung, deren Entſtehungsart in uns, uns unbekannt iſt.

Ein Idealiſt überhaupt iſt derjenige, der zwar das Daſeyn äußerer Gegenſtände der Sinne nicht geradezu leugnet, (denn wie ſollte er es?) ſondern bloß nicht einräumt, daß es durch unmit-

telbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch keine mögliche Erfahrung, je gewiß werden können.

Ein transscendentaler Idealist behauptet, daß sowohl die Materie der Anschauungen (das empirische) als ihre Formen (Zeit und Raum) bloß in uns sind, und daß es zwar Dinge außer uns, (Dinge an sich, oder intellektuelle Dinge, die von uns verschieden, oder die nicht wir selbst sind) geben kann, daß wir aber von ihrem Daseyn niemals gewiß seyn können. Diesem ist der transscendentale Realist entgegengesetzt, dieser behauptet das Daseyn an sich außer unserer Vorstellung, und nimmt sowohl die Materie als ihre Form, Zeit und Raum bloß für Arten unserer Anschauung, die außer unserer Anschauungsart in den Dingen selbst nicht anzutreffen sind, und in so weit stimmt er mit dem ersteren überein. Er supponirt aber, (denn mit Gewißheit kann ers nicht behaupten) daß die Materie der Anschauung ihren Grund in den Dingen an sich, wie auch ihre Formen, in Verhältnissen dieser Dinge an sich haben. Nehmen wir nun an, daß kein anschauendes Wesen existirt, so wird nach den ersteren überall nichts existiren, d. h. Bestimmt gesetzt werden können; nach dem letztern hingegen, wird zwar nichts mit

Gewißheit, aber doch immer etwas Bestimmtes existiren können.

Was mich anbetrift, so nehme ich an, (indem ich aus meiner unmittelbaren Wahrnehmung nicht ausgehen darf) daß sowohl die Materie der Anschauung (das empirische darin) als ihre Form, bloß in mir ist, und in so fern bin ich mit dem erstern einerlei Meinung; ich unterscheide mich aber von demselben darin, daß nämlich dieser unter Materie das, was zur Empfindung gehöret, verstehet, (vom Verhältnisse, worin diese geordnet wird, abstrahirt); ich hingegen halte dafür, daß auch das, was zur Empfindung gehört, wenn es wahrgenommen werden soll, im Verhältnisse geordnet, (obschon ich dieses Verhältniß nicht unmittelbar wahrnehmen kann) seyn muß, und daß Zeit und Raum, die Formen dieses Verhältnisses, in so fern ich dieselben wahrnehmen kann, ist, und verstehe unter Materie kein Objekt sondern bloß die Ideen, worin zuletzt die Wahrnehmung aufgelöst werden muß. Ich bin also darin mit dem letztern einerlei Meinung, daß die Anschauung sowohl ihrer Materie als ihrer Form nach, einen objektiven Grund hat, weiche aber von ihm darin ab, daß dieser die Objekte als an sich bestimmt, annimmt, ich hingegen sie als bloße Ideen, oder

an sich unbestimmte Objekte, die nur durch und in ihrer Wahrnehmung bestimmt (wie etwa die Differentiale durch ihre Integrale) gedacht werden können. Wird meine Anschauungsart vernichtet, so wird es keine Anschauungen, auch keine an sich bestimmte Objekte des Denkens geben; da aber mein Denkungsvermögen noch immer bleiben könnte, so könnte dieses noch immer aus sich selbst Objekte des Denkens, (Ideen die durch das Denken zu bestimmten Objekten werden) hervorbringen, weil ich die Verknüpfung des Denkens nicht nur mit einer besondern Anschauungsart, sondern mit einem Anschauungsvermögen überhaupt für bloß zufällig halte, und glaube daß der Verstand (obschon nicht nach unserm jetzigen Bewußtseyn an sich rein betrachtet, ein Vermögen ist, durch gedachte Verhältnisse, die sich auf ein Objekt überhaupt, (Objectum logicum) beziehen, reelle Objekte zu bestimmen, wie ich mich schon verschiedentlich darüber erklärt habe. Auch könnte ich leicht zeigen, daß dieses System mit dem Leibnitzischen (wenn dieses richtig verstanden wird, aufs genaueste übreinstimmt, indessen halte ich es jetzt für unnöthig.

Wir haben hier, (wenn mir der Ausdruck erlaubt ist) eine Dreieinigkeit, Gott, die

Welt und die menschliche Seele, nämlich verstehen wir unter Welt bloß die intellektuelle Welt, d. h. den Inbegrif aller möglichen Objekte, die durch alle mögliche, von einem Verstande gedachten Verhältnisse hervorgebracht werden können, und unter Seele, ein Verstand, (Denkungsvermögen) das sich darauf bezieht, so daß alle diese mögliche Verhältnisse von ihm gedacht werden können, unter Gott aber einen Verstand, der alle diese Verhältnisse wirklich denkt, (denn sonst weiß ich nicht, was ich unter Ens realissimum denken soll), so sind diese drei ein und eben dasselbe Ding. — Versteht man aber unter Welt bloß die Sinnenwelt, als etwas, das von unserm Anschauungsvermögen, seinen Gesetzen nach angeschauet, und nach den Gesetzen des Denkens gedacht werden (obschon durch eine Progression in infinitum) kann; unter Seele hingegen, dieses Vermögen in so fern es durch das wirkliche Anschauen bestimmt wird; unter Gott aber, einen unendlichen Verstand, der sich auf alles mögliche, durchs Denken wirklich bezieht, so sind es freilich drei verschiedene Dinge. Da aber diese Vorstellungsart nicht von unserm absoluten Erkenntnißvermögen, sondern bloß von seiner Einschränkung herrührt, so ist diese es nicht, sondern

die erste Vorstellungsart die wahre. Hier ist also der Punkt, worin Materialisten, Idealisten, Leibnitzianer, Spinozisten, ja sogar Theisten und Atheisten, (wenn diese Herren sich nur selbst verstünden, und nicht aus Bosheit gegen einander den Pöbel aufwiegelten) sich vereinigen könnten. Freilich ist es bloß ein Focus imaginarium — ! Wie weit ich hierin mit Hrn. K. einig bin, oder nicht, überlasse ich zu beurtheilen Hrn. K. selbst, und jedem denkenden Leser.

Hr. K. hält das Ich als den Gegenstand der Psychologie für eine an sich, den Inhalt nach leere Vorstellung und daher auch alle daraus her, geleitete Sätze für bloße Paralogismi.

Ich hingegen halte das Ich für eine reine Anschauung a priori die alle unsere Vorstellungen begleitet, ob wir schon keine Merkmale dieser Anschauung, weil sie einfach ist, angeben können. Dieses vorausgesetzt, laßt uns nun diese Paralogismos genauer betrachten. Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend

eines

eines andern Dinges gebraucht werden; alſo bin ich als denkendes Weſen (Seele) Subſtanz.

Hr. K. macht dieſes zu einem Paralogiſmus, weil er unter dem Wort ich in der rationalen Pſychologie das Ding an ſich (noumenon) begreift, folglich nach ſeinen Principien die Kategorie von Subſtanz darauf nicht anwendbar iſt, weil es hier an einer Anſchauung fehlt, woran man dieſes erkennen könnte. Ich hingegen halte das Ich für eine Anſchauung, ja ſogar für eine Anſchauung a priori, (weil ſie die Bedingung alles Denkens überhaupt iſt); folglich kann die Kategorie von Subſtanz darauf angewendet werden, ſo daß die Frage: quid juris? hier nicht ſtatt findet. Fragt man aber ferner, woran erkenne ich, daß mein Ich dauernd in der Zeit iſt? ſo antworte ich: daran, weil es alle meine Vorſtellungen in einer Zeit-Reihe begleitet. Woran erkenne ich, daß es einfach iſt? daran, weil ich keine Mannichfaltigkeit darin wahrnehme. Woran, daß es numeriſch identiſch iſt? daran, weil ich es zu verſchiedenen Zeiten als einerlei mit ſich ſelbſt erkenne. Hr. K. macht zwar die Einwendung, daß vielleicht dieſes alles bloß von unſerer Vorſtellung von demſelben ſeine Richtigkeit hat, nicht aber in Anſehung des derſelben zum Grunde liegenden

reellen Dinges. Ich habe mich aber schon darüber erklärt, daß ich die Vorstellung oder den Begrif eines Dinges mit dem Dinge selbst für einerlei halte, und daß sie nur durch die Vollständigkeit des leztern in Ansehung des erstern verschieden seyn können, folglich wo keine Mannichfaltigkeit anzutreffen ist (wie hier der Fall ist) das Ding selbst mit seiner Vorstellung einerlei ist, und was von dieser gilt, muß auch von jenen gelten. Nun muß ich noch einen Zweifel heben, den Hr. K. in Ansehung der Persönlichkeit erregt hat, und der nicht den Unterschied zwischen der Vorstellung eines Dinges und dem Dinge selbst, sondern die Wahrheit (Objektivität) der Vorstellung selbst betrift. Er sagt nämlich, ich gebe zu, daß die Identität in meinem eigenen Bewußtseyn unausbleiblich anzutreffen ist; wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkt eines andern, (als Gegenstand seiner äußern Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äußere Beobachter mich allererst in der Zeit, denn in der Apprehension ist die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt; er wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen immer begleitet, doch noch nicht auf die Objektivität der Beharrlichkeit meiner selbst schließen, weil wir dieses in dem Standpunkte eines Fremden nicht für gültig er-

klären können u. ſ. w. Ich bemerke aber, daß zum wenigſten dieſer Fremde in mir als ſeiner äußern Anſchauung keine abſolute Veränderung wahrnehmen kann, denn die Veränderung der Relation iſt auf beiden Seiten gleich. Wenn ich daher noch einen dritten annehme, der uns beide beobachtet, ſo wird er ſo gut die Veränderung meiner in Anſehung des andern, als die Veränderung des andern in Anſehung meiner wahrnehmen. Das Beharrliche und Veränderliche iſt immer nur relativ. Geſetzt, mein Zuſtand ſey in Anſehung eines Körpers a beharrlich, nicht aber in Anſehung eines andern b, ſo weiß ich hier nur ſo viel, daß ich ſammt dem Körper a meinen Zuſtand in Anſehung des Körpers b verändert habe, und daß dieſer wiederum ſeinen Zuſtand in Anſehung unſerer verändert hat; ich weiß aber nichts von irgend einer abſoluten Veränderung, weil Veränderung überhaupt nur relativ ſeyn kann, und der Begrif von einer abſoluten Veränderung einen Widerſpruch enthält. Wenn ich alſo ſage: ich bin beharrlich, ſo kann ich es nur in Beziehung auf meine Zeit behaupten.

Von den Kategorien.

Die Formen des Denkens, oder der Urtheile überhaupt sind vom Verstande gedachte Verhältnisse zwischen unbestimmten (logischen) Objekten. Sie werden zwar durch ihre wechselseitige Bestimmung in diesen Verhältnissen zu reellen Objekten des Denkens, nicht aber des Erkennens. Sollen diese Formen also objektive Realität haben; d. h. sollen sie den Objekten beigelegt, und an ihnen erkannt werden können: so müssen die Objekte schon vorher durch irgend Etwas bestimmt gedacht werden, (indem diese Formen bloß zur Verknüpfung nicht aber zur Hervorbringung der Objekte dienen). Dieses kann aber nicht durch Bestimmungen a posteriori geschehen, wegen der Frage: quid juris? sondern durch Bestimmungen a priori, und da dieses wiederum nichts anders als Verhältnisse der Objekte zu andern Objekten seyn können (indem der Verstand nicht anschauen, sondern bloß denken, d. h. Objekte auf einander beziehen kann) so muß dieses Verhältniß von der Art seyn, daß es sich auf alle Objekte ohne Unterschied (auch auf die a posteriori) beziehen kann; so, daß dieses Verhältniß, indem es sich auf Objekte unmittel-

bar beziehet, gleichsam die Materie von jenem ist, welches seine Form ist; d. h. welches nur vermittelst diesem sich auf Objekte beziehen kann. Dieses geschieht durch die Reflektions-Begriffe, Einerleiheit, Verschiedenheit u. s. w. Der Verstand denkt z. B. Objekte, die durch das Verhältniß das maximum der Einerleiheit, oder, welches dasselbe ist, das minimum der Verschiedenheit in Beziehung auf einander bestimmt sind. Diese denkt er wiederum in der Form der hypothetischen Urtheile, d. h. in Beziehung auf einander, daß, wenn eine derselben a gesetzt wird, die andere b gesetzt werden muß. Hieraus entspringt der Vortheil, daß wir nicht nur Objekte durch ein wechselseitiges Verhältniß zu einander denken, sondern auch dieselbe in der Wahrnehmung (des inneren Verhältnisses, das vom Verstande als Bedingung des Aeußern, welches durch die Form des hypothetischen Urheils ausgedruckt ist, gedacht wird) erkennen. Finden wir, daß a mit b, das unmittelbar darauf folgt, in Verhältniß des maximi der Einerleiheit stehen (hier fällt die Frage: quid juris? weg, indem die Zeit die Form der Objekte ist, und dieses Verhältniß von allen Objekten auch von denen a posteriori gegebenen, gilt) so erkennen wir, daß sie auch im Verhältnisse von Ursache und

Wirkung zu einander sind. Es bleibt aber noch zu bestimmen übrig, was die Ursache, und was die Wirkung sey? (weil dieses innere Verhältniß beiden gemein ist). Dieses kann durch keinen Reflektions-Begrif geschehen, indem dieser kein Objekt bestimmt, sondern dasselbe schon als bestimmt voraus setzt. Wir müssen uns also zu diesem Behuf nach etwas Anderm umsehen; wir finden aber dazu nichts taugliches a priori als die Zeit, weil diese sich auf Objekte unmittelbar beziehet, indem sie eine nothwendige Form derselben, und doch zugleich a priori, ist. Wir unterscheiden also Ursache von Wirkung durch Zeitbestimmung, daß nämlich das Erstere immer das Vorhergehende, und das Letztere das Folgende in der Zeit ist; und so ist es auch mit allen übrigen Kategorien. Die Formen der Urtheile, in so fern sie Subjekt und Prädikat nicht bloß von allen übrigen möglichen Dingen, (durch ein reelles Verhältniß) sondern auch dieselben von einander durch eine Zeitbestimmung unterscheiden; heißen Kategorien. Wie viel ich also hierin von Herrn Kants Meinung abweiche, wird aus dem Folgenden erhellen.

1) Herr Kant hält die Kategorien für Bedingungen der Erfahrung; d. h. er behauptet, daß wir auch ohne dieselben Wahrnehmungen ha-

ben könnten, aber doch keine Erfahrung (Nothwendigkeit der Wahrnehmung); ich hingegen bezweifle mit Hume die Realität der Erfahrung, und halte daher die logiſchen Formen mit den Bedingungen ihres Gebrauchs (gegebene Verhältniſſe der Objekte unter einander) für Bedingungen der Wahrnehmung ſelbſt: die von Subſtanz und Accidenz für Bedingungen der Objekte an ſich ſelbſt; Urſache und Wirkung für Bedingungen der Wahrnehmung der Veränderung. Denn ein Objekt des Denkens oder des Bewußtſeyns überhaupt erfordert Einheit im Mannichfaltigen; dieſe Syntheſis ſetzt aber voraus, daß nicht jeder Beſtandtheil derſelben an ſich gedacht werden kann (denn ſonſt hätte ſie keinen Grund) d. h. daß zum wenigſten ein Beſtandtheil des Mannichfaltigen ohne die Einheit, nemlich: ohne ſeine Verknüpfung mit dem andern Theil, unmöglich iſt, und daß wiederum der andere Beſtandtheil deſſelben auch an ſich gedacht werden muß; (denn ſonſt wäre hier eine bloße Form, aber kein Objekt) und das ſind eben die Begriffe von Subſtanz und Accidenz. Ferner: die Wahrnehmung einer Veränderung erfordert wiederum Einheit im Mannichfaltigen; d. h. die Beziehung zweier Zuſtände eines Dinges auf einander. Wären

alſo dieſe völlig verſchieden, ſo wäre hier bloß ein Mannichfaltiges, aber keine Einheit im Mannichfaltigen (denn es wäre hier keine Reproduktion, die auf dem Geſetz der Aſſociation beruhet, und folglich auch keine Vergleichung) möglich. Wären ſie hingegen völlig einerlei, ſo wäre hier kein Mannichfaltiges; d. h. es wären alsdann nicht zwei, ſondern ein und eben derſelbe Zuſtand; in beiden Fällen wäre hier keine Einheit im Mannichfaltigen, folglich auch keine Wahrnehmung der Veränderung, ja nicht einmal die Vorſtellung einer Zeitfolge, möglich. Dieſe Zuſtände müſſen alſo zum Theil einerlei, zum Theil aber verſchieden ſeyn, wodurch bei Wahrnehmung des Gegenwärtigen die Reproduktion des Vergangenen (durch das Geſetz der Aſſociation) und folglich auch ihre Vergleichung untereinander möglich wird. Dieſe Verſchiedenheit muß aber ein minimum ſeyn; denn ſonſt wäre es nicht daſſelbe Ding, das bloß verändert worden, ſondern ein vom Vorigen völlig verſchiednes Ding (wie es bei einer andern Reproduktion der Fall iſt). Ein grünes Blatt iſt von einem weißen (obſchon beide etwas Einerlei, nämlich: Blatt, haben, und dadurch zur Aſſociation geſchickt ſind) verſchieden; weil dieſe Verſchiedenheit wahrgenom-

men werden kann. Daher muß dieſe Verſchiedenheit eine unendlich kleine ſeyn, wodurch das Ding bloß ein Differential zu einem von dem vorigen verſchiedenen Zuſtande bekommt, das aber deswegen nicht als das verſchiedene Ding ſelbſt betrachtet werden kann, und eben das iſt, wie ich ſchon bemerkt habe, das Verhältniß, das der Verſtand der Form der hypothetiſchen Sätze ſubſumirt.

2) Nach Herrn Kant wird dieſer Satz ſo ausgedrückt: wenn a vorhergehet, ſo muß b darauf nothwendig folgen, nach einer Regel. Hier iſt die Folge von a und b auf einander Antecedenz, und die Beſtimmung dieſer Folge nach einer Regel Conſequenz. Nach mir hingegen wird er ſo ausgedrückt: Wenn a und b auf einander folgen, ſo müſſen ſie ſelbſt in Beziehung auf einander nach einer Regel gedacht werden; die Folge überhaupt iſt alſo Antecedenz, und das innere Verhältniß Conſequenz. Ohne Herrn Kants Regel könnte man nicht eine bloß ſubjektive (Wahrnehmung) von einer objektiven Folge (Erfahrung) unterſcheiden; ohne meine Regel hiegegen könnte man nicht einmal eine ſubjektive Folge wahrnehmen; und ſo verhält es ſich auch in Anſehung aller übrigen Kategorien.

3) Welches eine Folge des Vorigen ist.

Nach Herrn Kant bestimmet die Regel nicht bloß die Form, worunter die Objekte subsumirt werden sollen, sondern auch in Ansehung ihrer, die Objekte selbst — (d. h. nicht bloß die Objekte, die in einer Folge nach einer Regel wahrgenommen werden, der Form der hypothetischen Sätze: daß nämlich die Setzung des einen Unbestimmten die Setzung des andern Unbestimmten nothwendig macht, subsumirt werden muß, sondern auch, daß das Vorhergehende dasjenige ist, was hypothetisch gesetzt wird, d. h. Ursache, und das Folgende dasjenige, was auf Setzung des Ersteren nothwendig gesetzt werden muß, d. h. Wirkung). Nach mir hingegen bestimmt die Regel bloß das Verhältniß der Objekte zu einander (das Maximum der Einerleiheit), nicht aber die Objekte selbst in Ansehung desselben; nach ihm sind also Ursache von Wirkung in der Wahrnehmung verschieden, und folglich erkennbar; nach mir hingegen ist nur diese Art Beziehung der Objekte auf einander, nicht aber die Glieder dieser Beziehung in der Wahrnehmung erkennbar.

Daß wir aber in der That Ursache von Wirkung unterscheiden, beruhet lediglich darauf:

a) Wir nehmen in den Objekten dieſer Beziehung mehr Beſtimmungen (die mit den weſentlichen, worunter ſich dieſe Beziehung findet, zufälligerweiſe verknüpft ſind,) an, als diejenige, worunter dieſe Beziehung gedacht wird, und alsdann können die Objekte freilich durch dieſe überflüßigen Beſtimmungen (welche bloß a poſteriori ſind und folglich in der Regel a priori nicht enthalten in dieſer Beziehung ſind,) unterſchieden werden; d. h. wir halten das Objekt, in deſſen zufälliger Syntheſis das, was hernach der eigentliche Gegenſtand der Vergleichung iſt, ſich vor dieſer unmittelbaren Folge befindet, für Urſache, d. h. für dasjenige, deſſen Setzung die Setzung von etwas anderem nothwendig macht; das Objekt aber, das erſt in der Folge dieſen Gegenſtand der Vergleichung bekommen hat, für Wirkung, d. h. für dasjenige, das auf Setzung des Erſtern nothwendig geſetzt werden muß. Die Urſache dieſes Irrthums beruhet darauf: wir beziehen die Begriffe von Urſache und Wirkung auf das Daſeyn der Objekte; d. h. wir glauben, das Daſeyn der Urſache mache das Daſeyn der Wirkung nothwendig, da doch dieſe Begriffe (in ſo fern ſie in der Logik, die vom Daſeyn der Objekte abſtrahirt, ihren Urſprung haben ſollen,) ſich bloß auf die

Art des Daseyns beziehen; daher anstatt daß wir uns so ausdrücken sollten: wenn zwei Dinge A und B unmittelbar auf einander folgen, so müssen sie im Verhältniß des Maximum der Einerleiheit zu einander seyn; d. h. anstatt daß wir das Daseyn der Objekte in einer Folge voraussetzen, und bloß die Art des Daseyns nach einer Regel denken sollten, drücken wir uns so aus: das Daseyn von A macht das Daseyn von B nothwendig; wir glauben daher den Satz nicht umkehren zu können, weil A auch vor dem Daseyn von B sein Daseyn hatte, nicht aber umgekehrt. In der That aber gehet uns das Daseyn von A, vor dieser unmittelbaren Folge, gar nichts an: diese Folge wird im Verhältnisse von Ursache und Wirkung gedacht, d. h. diese Folge der Objekte, die durch eine Regel in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander bestimmt sind, ist Ursache von ihrer möglichen Wahrnehmung, nicht aber die Objekte selbst.

Nun möchte man glauben, daß nicht nur das Daseyn der Ursache dem Daseyn der Wirkung vorausgesetzt werden muß, sondern auch die Art des Daseyns selbst (das, was in beyden die größte mögliche Einerleiheit hat). Z. B. ein Körper a bewegt sich nach dem Körper b, stoßt ihn an, und setzt ihn auch in Bewegung; hier ging also die

Bewegung des a der Bewegung des b voraus, woraus wir abnehmen können, daß die Bewegung des a Urſache (Bedingung der Bewegung von b), und die Bewegung von b Wirkung ſey. Bedenkt man aber, daß in der That, obſchon die Bewegung a der Bewegung b vorhergegangen, ſie doch nicht als Urſache vorhergegangen iſt, denn wenn die Bewegung a erſt bey ſeiner Berührung von b angefangen hätte, ſo hätte die Bewegung b darauf nicht minder folgen müſſen, als jetzt, da ſie vor dieſer Berührung angefangen hatte; folglich iſt hier die Urſache (Bedingung der Bewegung b) nie vor der Wirkung geweſen. Im Wirken aber ſelbſt giebt es kein Mittel, woran man Urſache und Wirkung erkennen und von einander unterſcheiden kann; denn da ſich a und b nach der Berührung mit gleichem Grade der Bewegung fortbewegen, ſo kann man hier jeden derſelben ſowol als Urſache, wie als Wirkung, betrachten; oder vielmehr: da beide in der Berührung einen Körper ausmachen, ſo muß man ihre gemeinſchaftliche Bewegung als Wirkung einer Urſache auſſer denſelben betrachten. Bey einer beſchleunigten Bewegung könnte man zwar glauben, daß die Urſache der Wirkung vorausgehet, weil hier der Grad der Wirkung durch die Größe der Bewegung vor

derſelben beſtimmt wird; denn wenn z. B. eine Kugel von einer gegebenen Höhe herunter fällt, und ein Loch in den weichen Thon drückt, ſo ſteht die Tiefe dieſes eingedrückten Lochs mit der gegebenen Höhe im Verhältniß; ich frage aber: wodurch wird man hier Urſache von Wirkung unterſcheiden, indem man hier ſowol eine Anziehung (die in jedem Punkt der Entfernung aufs neue wirkt, wodurch eine gleichförmige beſchleunigte Bewegung entſpringt), als einen Stoß nach eben demſelben Geſetz annehmen kann?

Aus dem allen erhellet, daß wir bloß das Verhältniß von Urſache und Wirkung, nicht aber die Glieder dieſes Verhältniſſes (was Urſache und was Wirkung ſey?) an Gegenſtänden der Erfahrung erkennen können. Um etwas für Urſache oder für Wirkung in einer Handlung zu erkennen, muß man die Natur der Dinge auſſer der Handlung kennen. Wir können es alſo nicht in der Handlung unmittelbar, ſondern bloß mittelbar erkennen; z. B. wir ſehen einen runden Körper in einem runden Loche, ſo können wir nicht wiſſen: ob der Körper ſchon vorher rund war, und das Loch erſt durch ſeinen Druck rund geworden, oder umgekehrt, das Loch ſchon vorher rund geweſen, und der Körper ſeine Figur angenommen, bis wir

ausmachen können, ob der Körper härter, als die Materie, worin das Loch iſt, oder umgekehrt, und dergl. In der Handlung ſelbſt aber (das Liegen des runden Körpers in dem runden Loche) kann ſowol der eine als der andere Körper, oder auch keiner von beiden (wenn ſowol der Körper als das Loch ſchon vorher rund waren) Urſache oder Wirkung ſeyn. Die Natur des Körpers vor der Handlung aber kann bloß durch ſeinen Zuſtand vor derſelben in Vergleichung mit ſeinem Zuſtande nach derſelben erkannt werden. Findet ſich, daß ſein Zuſtand vor der Handlung durch dieſelbe nicht verändert, der Zuſtand des andern hingegen durch dieſelbe verändert worden iſt: ſo urtheilen wir, der jetzige Zuſtand des Erſteren ſey Urſache, und des Letzteren, Wirkung; woraus erhellet, daß in der That nicht die Urſache, ſondern bloß etwas, woraus ſie erkannt wird, der Erkenntniß der Wirkung vorausgehen muß.

Wollen wir die Sache genauer betrachten, ſo werden wir finden, daß der Begrif von Veränderung nicht als eine innere Modifikation der Dinge, ſondern bloß ihrer Beziehungen auf einander gedacht werden kann. Man kann alſo nicht ſagen: Die Veränderung der Beziehung von a auf b iſt Urſache von der Veränderung der Be-

ziehung von b auf a. weil dieſe mit der Vorigen einerley iſt. Wir müſſen auſſer der gedachten Beziehung von a auf b und auch umgekehrt, noch eine andere, nämlich die von beiden auf etwas auſſer denſelben annehmen, ſo daß a dieſe Beziehung nicht verändert, b aber verändert, alsdann ſagen wir, dieſe unveränderte Beziehung von a auf etwas drittes iſt Urſache von der veränderten Beziehung von b auf a; z. B. der Körper A iſt in Bewegung, er ſtößt an den Körper B und ſetzt ihn auch in Bewegung, hier haben A und B ihre Beziehung auf einander zugleich verändert (indem ſie vorher von einander entfernt waren, nun aber ſich einander berühren,) die Veränderung eines jeden iſt hier nicht Bedingung (Urſache) zur Veränderung des Andern, ſondern ſie iſt mit derſelben identiſch; in Beziehung auf andere Körper hingegen hat A ſeinen Zuſtand nicht verändert (den Verluſt ſeiner Bewegung, d. h. die Gegenwirkung abgerechnet), B hingegen verändert; wir ſagen alſo, der unveränderte Zuſtand von A d. h. ſeine Bewegung iſt Urſache von der Veränderung des Zuſtandes von B (von Ruhe in Bewegung), und dadurch ſind wir im Stande, Urſache von Wirkung zu unterſcheiden. Folglich iſt nicht (wie man gemeiniglich glaubt) das Daſeyn eines Objekts Urſache

ſache zum Daſeyn eines andern Objekts, ſondern daß bloß das Daſeyn eines Objekts Urſache iſt von der Erkenntniß des Daſeyns eines andern Objekts als Wirkung, und auch umgekehrt. Ohne die Bewegung von a, — geſetzt, daß b (auf welcher Art es auch ſeyn mag) in dieſe Bewegung geräth — hätten wir zwar eine Wahrnehmung von einer Wirkung (Veranderung in der Beziehung von b auf andere Objekte); wir hätten aber alsdann keine Erkenntniß vom Objekte dieſer Veränderung (indem dieſe ſowohl auf a als auf andere Objekte bezogen werden könnte); nun aber ſind wir auch im Stande, das Objekt dieſer Veränderung b durch Beziehung auf a zu beſtimmen. Die Bewegung von b (Veränderung ſeiner Beziehung auf andere Objekte) könnte auch ohne die Bewegung von a ihr Daſeyn haben, (indem, wie ſchon bemerkt worden iſt, das Daſeyn keine Urſache brauche); ich hätte aber alsdann keinen Grund, ſie dem b viel mehr als den andern Dingen, d. h. irgend einem Objekt überhaupt beizulegen; nun aber, obſchon die Veränderung von b in Anſehung a (von Bewegung in Ruhe) der Veränderung von b in Anſehung anderer Objekte (von Ruhe in Bewegung) entgegengeſetzt iſt, ſo dient doch die Erſtere als Merkmal zur Leh-

tern, oder als Bedingung zu ihrer Erkenntniß; und sollen wir auch hier umgekehrt setzen, (da es in der That willkührlich ist), daß nämlich a in absoluter Ruhe und b sammt den andern Objekten in Bewegung nach a ist, so eignen wir doch mit Recht die Bewegung nach dem Stoße dem b, nicht aber dem a zu, weil der Zustand des Erstern so wohl in Ansehung a (von Bewegung in Ruhe) als anderer Objekte (von Ruhe in Bewegung), das Letztere aber bloß in Ansehung b (von Bewegung in Ruhe) nicht aber in Ansehung anderer Objekte, seinen Zustand verändert hat.

Antinomien. Ideen.

Nach Herrn Kant sind Ideen, Prinzipien der Vernunft, die ihrer Natur nach das Unbedingte zu allem Bedingten fordert; und da es dreierlei Arten Vernunftschlüsse giebt, nämlich: kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse, so giebt es auch nothwendig dreierlei Arten Ideen, die nichts anders als die dreierlei vollständige Kategorien (letzte Subjekt, Ursache,

Weltganze) ſind, und dieſe geben den Grund zu den Antinomien (Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt) ab, die nur nach ſeinem Syſtem von der Sinnlichkeit und ihren Formen, aufgelöſet werden können.

Ich hingegen dehne die Sphäre der Ideen und der daraus entſpringenden Antinomien, viel weiter aus: indem ich behaupte, daß ſie nicht nur in der Metaphyſik, ſondern auch in der Phyſik, ja ſogar in der evidenteſten aller Wiſſenſchaften, nämlich der Mathematik anzutreffen ſind, und daß daher die Antinomien eine weit allgemeinere Auflöſung erfordern. Dieſe beruhet nach mir darauf, daß nämlich unſer Verſtand in zweierlei entgegengeſetzten Rückſichten betrachtet werden kann und muß. 1) Als ein abſoluter (durch Sinnlichkeit und ihre Geſetze uneingeſchränkter). 2) Als unſer Verſtand, ſeiner Einſchränkung nach. Er kann und muß daher nach zweierlei entgegengeſetzten Geſetzen ſeine Objekte denken.

Die Theorie des Unendlichen in der Mathematik, und die Objekte deſſelben in der Phyſik, führen uns nothwendig auf dergleichen Antinomien (*). Die vollſtändige Reihe aller natürlichen Zahlen iſt bei uns kein Objekt das in irgend einer Anſchauung gegeben werden kann; ſondern

bloß eine Idee, wodurch man den ſucceſſiven Progreſſus ins Unendliche als ein Objekt betrachtet. Die Vernunft geräth hier in Widerſtreit mit ſich ſelbſt, indem ſie etwas, das ſeinen Bedingungen nach niemals als ein Objekt gegeben werden kann, dennoch als Objekt betrachtet. Die Auflöſung dieſer Antinomie iſt aber dieſe. Eine unendliche Zahl kann bei uns, (indem unſere Wahrnehmung an der Form der Zeit gebunden iſt) nicht anders als durch eine unendliche Succeſſion in der Zeit, (die alſo niemals als vollendet gedacht werden kann), hervorgebracht werden. Bei einem abſoluten Verſtande hingegen, wird der Begrif einer unendlichen Zahl, ohne Zeitfolge, auf einmal, gedacht. Daher iſt das was der Verſtand ſeiner Einſchränkung nach, als bloße Idee betrachtet, ſeiner abſoluten Exiſtenz nach ein reelles Objekt. Ja was noch mehr iſt, wir ſind zuweilen im Stande, den Ideen Objekte zu ſubſtituiren, oder auch umgekehrt, Objekte in Ideen aufzulöſen. Wie dies mit den unendlichen konvergirenden Reihen der Fall iſt. Wir können ihren Werth aufs genaueſte berechnen, und wiederum beſtimmte Zahlen in dieſelbe verwandeln.

Es giebt aber auch Ideen, die, obſchon ſie ſich beſtimmten Objekten immer nähern, doch ih-

rer Natur nach dieſelbe niemals erreichen, ſo daß wir dieſe denſelben ſubſtituiren könnten. Von dieſer Art ſind die irrationalen Wurzeln. Durch unendliche Reihen (nach dem binomiſchen Lehrſatz, oder durch Hülfe einer Series recurrens) können wir uns denſelben immer nähern, und doch ſind wir a priori überzeugt, daß wir ihren Werth nie genau finden werden, indem ſie nicht ganze, auch nicht gebrochene, folglich gar keine Zahlen ſeyn können. Hier geräth die Vernunft in eine Antinomie, indem ſie eine Regel, wornach man dieſe mit Gewißheit finden muß, vorſchreibt, und zugleich die Unmöglichkeit dieſes zu bewerkſtelligen, beweiſet. Dieſes ſind Beiſpiele von Ideen und den daraus entſpringenden Antinomien in der Mathematik.

Ich will auch einige Beiſpiele dieſer Art aus der Phyſik anführen.

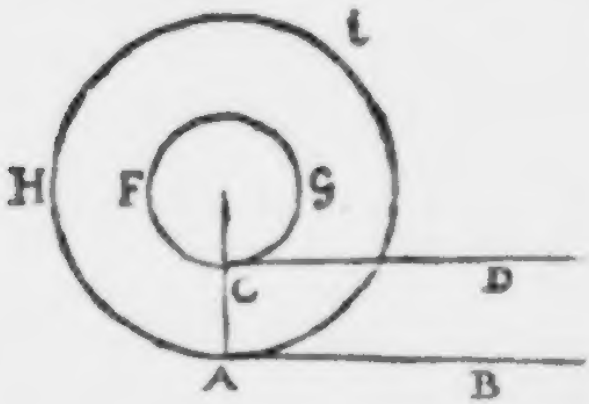
1) Die Bewegung eines Körpers iſt die Veränderung ſeiner Beziehung auf einen andern Körper im Raume; folglich können wir dieſe bloß ſubjektive Vorſtellung (die zwiſchen den Dingen gedacht, nicht aber in denſelben iſt) dem einen Körper nicht mehr als dem andern zuſchreiben. Soll alſo dieſe ſubjektive Vorſtellung objektive Gültigkeit haben (ein Objekt beſtimmen), ſo muß

man dem einen Körper a z. B. auch außer dieſer Bewegung, (Veränderung ſeiner Beziehung auf b) noch eine andere Bewegung die nicht in b iſt, beilegen. D. h. wir legen darum die Bewegung dem a. aber nicht dem b bei, weil jener nicht nur ſeine Beziehung auf b. ſondern auch auf einen andern Körper c, dieſer hingegen bloß ſeine Beziehung auf a, nicht aber auf c. verändert hat. Da aber ſo wie a ſeine Beziehung auf c. ſo auch dieſer die ſeinige auf a verändert hat, und wir alſo keinen Grund haben, dieſe Bewegung vielmehr in dem a als in dem c wirklich zu denken; ſo müſſen wir noch einen Körper d z. B. annehmen, und ſo ins Unendliche: und da wir doch dadurch niemals die Bewegung als in a wirklich denken können, und dennoch uns gezwungen ſehen, dieſelbe (zum Behuf der Erfahrung) zu ſupponiren; ſo haben wir hier eine Antinomie, nämlich die Vernunft befiehlt uns eine abſolute Bewegung anzunehmen, und doch dürfen wir es nicht, weil der Begrif der Bewegung bloß relativ gedacht werden kann.

2) Ein Rad bewegt ſich um ſeine Achſe, ſo müſſen ſich alle ſeine Theile zugleich bewegen. Je näher aber ein Theil dem Mittelpunkte

kömmt, deſto kleiner wird ſeine Geſchwindigkeit, (indem er in eben der Zeit weniger Raum als der entferntere durchläuft). Woraus folgt, daß es eine unendlich kleine Bewegung in der Natur giebt. Folglich giebt es eine Geſchwindigkeit, die omni dabili minor, d. h. unendlich klein iſt, weil die Bewegung nicht durch die wirkliche Theilung begränzt iſt. Hier haben wir wieder eine Antinomie, indem eine unendlich kleine Bewegung als Gegenſtand, und zugleich als kein Gegenſtand der Erfahrung gedacht wird.

3) Ein Rad drehet ſich um ſeine Achſe auf der geraden Linie A B, von A nach B dergeſtalt,



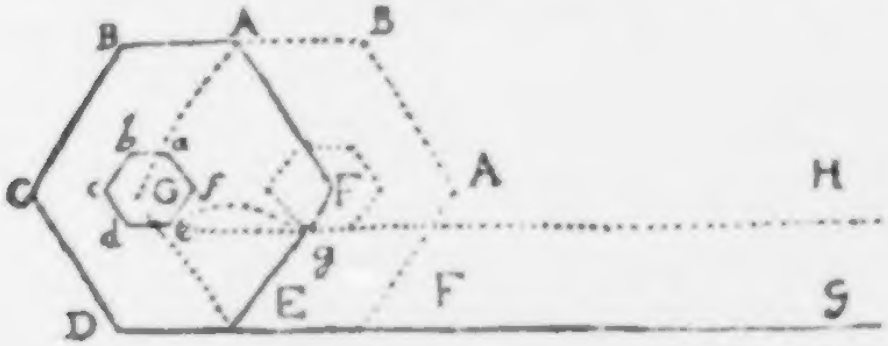
daß alle Theile ſeines Umfanges nach und nach alle Theile der Linie A B decken, ſo daß nach völliger Umdrehung die dadurch beſchriebene Linie A B dem völligen Umfange des Zirkels gleich iſt. Zugleich aber drehet ſich ein im großen Zirkel A H I angenommener kleinerer Zirkel C F G um eben dieſelbe Achſe von

C nach D, so daß er bey völliger Umdrehung die Linie C D, die mit A B parallel und derselben gleich ist, beschreibt. Es entspringt aber hier eine Schwierigkeit, nämlich zu erklären, wie es möglich sey, daß die Linie C D, die der kleinere Zirkel C F G beschreibt, der Linie A B, die der größere A H I beschreibt, gleich seyn soll? Und doch müssen sie gleich seyn, indem die Umdrehung beider Zirkel (da sie einen Körper ausmachen) zu gleicher Zeit geschehen muß. Aristoteles hat diese Schwierigkeit in seinen mechanischen Fragen bemerkt, und seit der Zeit haben sich die Mathematikverständigen bemüht, dieselbe zu heben. Herr Hofrath Kästner in seiner Analysis endlicher Größen, §. 601, sucht nach dem Galiläus diese Schwierigkeit auf folgende Weise zu heben. Er sagt nämlich: „Es kommt hier auf den Begrif des Wälzens an. Wird die Bedingung (597) dazu erfordert, so kann sich unter allen concentrischen Kreisen nur einer wälzen, und es ist willkührlich, welcher solches thun soll. Von den übrigen ähnlichen Bogen fallen zwar alle Punkte nach und nach auf alle Punkte von Linien, die der A F parallel und gleich sind, aber das beweist die Gleichheit nicht, weil die Linien nicht Summen von Punkten sind (S. 5 Erkl.) und ähnliche Bogen concentrischer Kreise gleichviel

Punkte haben, indem ſich durch jeden Punkt des einen ein Halbmeſſer ziehen läßt, der einen Punkt des andern angiebt. Man kann ſich zur Erläuterung reguläre Vielecke von einer Art, z. E. reguläre Sechsecke, vorſtellen, die um einen Mittelpunkt eines innerhalb des andern verzeichnet ſind: Wenn ſich nun das äuſſerſte auf einer geraden Linie ſo wälzt, daß ſeine Seiten eine nach der andern Theile der geraden Linie decken, ſo werden dieſe Theile zuſammenhängen, und wenn ſich das ganze Vieleck herumgewälzt hat, wird es eine Länge auf der Linie bedeckt haben, die ſeinem Umfange gleich iſt. Aber zu gleicher Zeit wird ſich ein concentriſches kleineres Vieleck auf einer Parallele mit jener Linie dergeſtalt wälzen, daß die Theile dieſer Linie, welche ſeine Seiten nach einander bedecken, nicht zuſammenhängen; wenn es ſich ganz herumgewälzt hat, welches mit dem äuſſern Vielecke zugleich geſchehen iſt, iſt es auf ſeiner Parallele über eben die Länge gegangen, über welche das äuſſere auf ſeiner Linie gegangen iſt, aber es hat auf dieſer Länge mit ſeinen Seiten nicht alles bedeckt, ſondern nur Theile, die nicht zuſammenhingen; die Summe dieſer Theile macht den Umfang des kleinen Vielecks aus. Wenn man ſich ſolche Vielecke immer von mehr und mehr Seiten

vorſtellt, ſo nähern ſie ſich dem Kreiſe, und ſo läßt ſich hierdurch die Schwierigkeit erläutern."

Da dieſe Stelle, beſonders da Herr Käſtner keine Zeichnung beigefügt hat, etwas dunkel iſt, ſo will ich ſie durch beigefügte Figur erläutern. Nämlich, die Bedingung des Umdrehens oder des Wälzens eines Rades erfordert, daß alle Punkte ſeiner Peripherie nach und nach alle Punkte der Linie, die es dadurch beſchreibt, berühren müſſen. Ein anderer mit der Peripherie concentriſcher Kreis beſchreibt zwar eine Linie, die mit der vorigen parallel und derſelben gleich iſt, aber doch nicht ſo, daß alle Punkte deſſelben alle Punkte der Linie berühren, ſondern daß einige derſelben, Bogen, deren Sehnen einige Theile der Linie ſind, beſchreiben. Dieſes wird klar, wenn man ſich ſtatt der Zirkel regulaire concentriſche Polygone, z. Beiſpiel Sechsecke, denkt. Die Theile des äuſſern Polygons



A B C u. ſ. w. decken nach und nach die Linie D G

ſtetig; hingegen die Theile des innern Polygons a b c u. ſ. w. decken die Linie d H nicht ſtetig, indem während der Zeit, daß die Seite D E des größern die Linie D G zu decken aufhört, ehe die Seite E F ſie zu decken anfängt, der Punkt e des Kleineren ſich im Bogen e f g bewegt, ehe die Seite e f die Linie d H zu decken anfängt. Folglich iſt die Linie d H nicht bloß die Summe der Seiten a b, b c, c d, d e u. ſ. w., ſondern dieſe Summe plus den Sehnen erwähnter Bogen, welche die Differenz zwiſchen der Summe der Seiten des größern und des kleinern Polygons iſt. Dieſer Bogen ſtehet aber mit der Größe der Seiten in geradem, und dieſe mit ihrer Anzahl im umgekehrten Verhältniß. Iſt alſo die Anzahl der Seiten unendlich groß (wie, wenn das Polygon ein Zirkel wird) folglich die Seiten ſelbſt unendlich klein, ſo iſt auch dieſer Bogen unendlich klein. Ich ſage aber, daß ſo lange wir anſtatt des Zirkels ein reguläres Polygon von endlicher Anzahl Seiten ſetzen, wir dieſe Erklärungsart auch nicht nöthig haben. (Zum wenigſten, ſo lange man nicht beweiſen kann, daß der Umfang des kleinern Zirkels plus der Differenz ſeiner und des größern Anfangs und Endpunkts, kleiner als der Umfang des größern ſeyn muß.) Denn die Linie d H, die das kleinere Poly-

gon a b c d durch seine Umwälzung nach und nach deckt, ist in der That kleiner, als die Linie D G, die das größere Polygon A B C D deckt, indem wir keinen Grund haben, diese Deckung von der Mitte der Seite anzufangen, und da wiederum zu endigen, da doch die Deckung der Seite auf einmal geschehen muß. Setzen wir hingegen die Anzahl der Seiten unendlich groß, und folglich die Seiten selbst unendlich klein, so wird uns die eine Erklärungsart so wenig als die andere nützen; denn hier geschiehet die Deckung in jedem Zeitpunkt der Umwälzung nur in einem Punkte der dadurch beschriebenen Linie, folglich fangen beide Linien zugleich an, und endigen sich zugleich, wobey meine Erklärungsart nicht statt finden kann. Aber die Kästnerische hebt diese Schwierigkeit eben so wenig. Denn sind die Seiten unendlich klein, so müssen auch die vorgemeldeten Bogen, und folglich auch ihre Sehnen, unendlich klein seyn; und doch sollen diese Sehnen, unendlichemal genommen, einer endlichen Linie (der Differenz zwischen dem Umfange des größern und kleinern Zirkels) gleich seyn. Wir müssen also ein wirkliches (nicht bloß mathematisches, d. h. die Möglichkeit der Theilung ins Unendliche) Unendliches, als das Element des Endlichen zugeben. Es ent-

ſpringt alſo hier eine wahre Antinomie, indem die Vernunft uns (durch die Idee der Theilbarkeit des Raums ins Unendliche) befiehlt, mit der Theilung einer beſtimmten Linie niemals aufzuhören, ſo daß wir zuletzt auf einen unendlich kleinen Theil gerathen, und doch demonſtriret ſie uns zugleich, daß wir im vorgelegten Falle auf einen ſolchen unendlich kleinen Theil wirklich gerathen müſſen. Ich könnte mehrere dergleichen Beyſpiele, ſowol aus der Mathematik, als aus der Phyſik, anführen. Aber für jetzt mögen dieſe hinreichend ſeyn.

Aus dem allen erhellet, daß das Unendliche zwar in Anſehung unſerer (des Vermögens, daſſelbe hervorzubringen) eine bloße Idee iſt; daß es aber nichts deſto weniger auf eine beſtimmte Art wirklich ſeyn kann und iſt, und daß die daraus entſpringenden Antinomien nur nach meiner Art aufgelöſet werden können. Auch ſind dieſe Antinomien eben ſo reel, und fordern die Vernunft eben ſo zu ihrer Auflöſung auf, als die Kantiſchen. Alſo auch zugegeben, daß die mathematiſchen Antinomien ſich auch nach Herrn Kants Syſtem von der Sinnlichkeit und ihren Formen auflöſen laſſen, indem vom Raume nichts anders

existiren kann, als was davon in unserer Vorstellung ist: folglich das Unendliche darin niemals als ein schon vollendetes Objekt, sondern bloß als eine Idee gedacht werden kann; so können sich doch die angeführten physischen Antinomien, die in dem, was ausser unserer Vorstellungsart wirklich ist, anzutreffen sind, nicht nach seinem, sondern bloß nach dem meinigen, auflösen lassen.

Meine Ontologie.

Nach dem bisher Vorgetragenen kann man leicht denken, daß ich mit dem Worte Ontologie einen ganz andern Begrif verknüpfe, als den man sonst damit zu verknüpfen pflegt. Nämlich: Bey mir ist die Ontologie keine Wissenschaft, die auf Dinge an sich, sondern bloß auf Erscheinungen anwendbar ist, sie kann also von keinem weiten Umfange seyn. Besonders werden hier diejenigen Artikel behandelt, worin ich von den Wolffianern oder auch von Herrn Kant abweiche; denn zu sagen, was schon andere gesagt haben, wäre überflüßig. Die Materie habe ich hier nach der Baumgartenschen Paragraphenordnung vorgetragen, damit man den Unterschied der Behandlungsart leichter einsehen könne.

Meine Ontologie.

1) Die Ontologie ist eine Wissenschaft der allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, oder derjenigen, die zwar nicht einem Dinge überhaupt (das durch keine Bedingung bestimmt wird) aber doch jedem a priori bestimmten Dinge zukommen können. Dadurch wird sie als ein Theil der Metaphysik, so wohl von der Logik als von der Naturlehre unterschieden: indem die erstere bloß die Form des Denkens, ohne Beziehung auf irgend einen (a priori, oder a posteriori) bestimmten Gegenstand, die letztere aber sich nur auf einen a posteriori bestimmten Gegenstand beziehet. Z. B. die Form der hypothetischen Sätze in der Logik wird so ausgedrückt: Wenn ein Ding gesetzt wird, so muß ein andres Ding nothwendig gesetzt werden. Hier wird das Subjekt (Ding) bloß durch das Prädikat (Verhältniß des Antecedens zum Konsequens) bestimmt. In der Physik wird sie so ausgedrückt: die Wärme dehnet die Luft aus, hier wird das Subjekt dieses Verhältnisses (Wärme und Luft), durch Bedingungen a posteriori bestimmt. In der Metaphysik hingegen wird sie so ausgedrückt: Wenn A vorhergeht, und B darauf nach einer Regel

Regel folgt, ſo macht die Setzung von A die Setzung von B nothwendig. Hier wird das Subjekt dieſes Verhältniſſes (von Urſache und Wirkung) durch eine Zeitbeſtimmung (die Folge nach einer Regel) die a priori iſt, beſtimmt. Folglich gehört der Begrif oder Satz von Urſache zur Metaphyſik. Man kann die Objekte der Logik mit den transſcendentalen Größen, (die durch keine algebraiſche Gleichung, in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander beſtimmt ſind) die der Metaphyſik, mit den veränderlichen (die bloß durch ihr Verhältniß zu einander beſtimmt ſind), und die der Phyſik mit den ſtetigen Größen, vergleichen.

§. 7. Der Satz des Widerſpruchs iſt das formelle Prinzip aller negativen Urtheile, und kann indirekte auch ein Prinzip der poſitiven werden.

§. 8. Dieſes iſt das formelle Nichts; das materielle Nichts aber iſt das Nichtdenken von etwas Beſtimmtem.

§. 14. Eine Erkenntniß, das heißt, ein Urtheil hat einen Grund. Ein reeller Gegenſtand hingegen hat keinen Grund, ſondern bloß eine Bedingung. Eine Erkenntniß iſt Grund einer andern Erkenntniß, in ſo fern die letztere in der erſtern enthalten iſt. Grund und Folge können

also nicht verwechselt werden. Ein bestimmter Gegenstand A ist mit sich selbst einerlei, warum? weil jeder Gegenstand mit sich selbst einerlei ist. Hier ist das letztere Urtheil, Grund des erstern, und dieser ist Folge von jenem. Ist aber das eine Urtheil kein Grund, sondern bloß Bedingung des andern, so kann die Bedingung mit dem Bedingten verwechselt werden. Wie z. B. in diesem Urtheil, eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten. Das Urtheil, daß eine Linie gerade ist, kann als Bedingung zum Urtheile, daß sie die kürzeste ist, und auch umgekehrt, betrachtet werden.

§. 18. Der Satz: nichts ohne Grund, muß nach meiner Erklärung vom Grunde so ausgedrückt werden: Nichts (kein Urtheil) was nicht an sich evident ist, ist ohne Grund (darf angenommen werden, ohne es von einem an sich evidenten Urtheile, abzuleiten).

§. 25. Der Satz: nichts ist ohne Folge, muß so ausgedrückt werden: Kein allgemeines Urtheil ist ohne Folge (ohne das besondere Urtheil, das in ihm enthalten ist), denn ein individuelles Urtheil hat in der That keine Folge (was aus ihm folgt, ist nicht in ihm, sondern in dem Allgemeinen, worin es enthalten ist, gegründet). In Ansehung des

Grundes in der zweiten Bedeutung, nämlich: als Bedingung, muß man genau Acht haben, was eigentlich dieser Grund sey; d. h. ob es das ganze Subjekt (die Syntheſis des Beſtimmbaren und der Beſtimmung) oder bloß ein Prädikat deſſelben iſt. Z. B. ein rechtwinklichtes Dreieck iſt als ein ſolches der Grund oder die Bedingung ſeiner Eigenſchaften, daß nämlich das Quadrat ſeiner Hypothenuſe der Summe der Quadrate der Katheten gleich iſt; hier iſt nicht Dreieck an ſich, nicht das Rechtwinklichtſeyn an ſich, ſondern ihre Syntheſis die Bedingung dieſer Eigenſchaft. Hingegen iſt in dem Satze: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Punkten bloß die Beſtimmung gerade, die Bedingung dieſer Eigenſchaft; (denn Linie kann dieſe Bedingung nicht ſeyn, weil ſie auch Bedingung der entgegengeſetzten Eigenſchaft iſt). Aus Vernachläßigung dieſer Diſtinktion entſtand ein Irrthum: daß man nämlich glaubte, eine Wirkung kann Folge verſchiedener Urſachen ſeyn; indem man nicht bemerkte, daß in dieſem Falle nicht dieſe verſchiedenen Objekte, ſondern etwas ihnen Gemeinſchaftliches, der Grund dieſer Folge, d. h. die Urſache der gegebenen Wirkung iſt, wie ich es in der Folge umſtändlicher erklären werde.

§. 22. Das Bestimmbare ist das Allgemeine, und die Bestimmung, das was aus diesem etwas Besonderes macht. Nun giebt es aber Fälle, wo dieses schwer zu erkennen ist, wie z. B. in dem Begriffe eines gleichseitigen Dreiecks: hier kann ich Dreieck als das Allgemeine (indem es sowohl gleich- als ungleichseitig seyn kann) und die Gleichheit der Seiten als dasjenige, was ihn zum besondern Begrif macht, betrachten: ich kann aber auch umgekehrt die Gleichheit der Seiten als das Allgemeine (in so fern es mehrere gleichseitige Figuren geben kann) und die Anzahl derselben (Dreieck) als das, wodurch es zum besondern Begrif wird, betrachten. Die Frage ist also: kann ich in diesem Falle das Bestimmbare mit der Bestimmung verwechseln? oder mit andern Worten: giebt es hier kein Merkmal, wodurch ich sie erkennen, und von einander unterscheiden kann? Hierauf antworte ich: es giebt hier zwar kein unmittelbares, sondern bloß ein mittelbares Merkmal, d. h. ich kann sie bloß in Beziehung auf die von diesem Begriffe herzuleitenden Folgen bestimmen. Will ich den Begrif eines gleichseitigen Dreiecks zu diesem Urtheil gebrauchen, daß es nämlich gleiche Winkel hat, so betrachte ich in demselben die Gleichheit der Seiten als

das Bestimmbare, und ihre Anzahl als die Bestimmung desselben; denn in der That kann die Gleichheit der Winkel nicht nur Prädikat eines gleichseitigen Dreiecks, sondern auch jeder gleichseitigen Figur überhaupt seyn, zum wenigsten in Ansehung der Seiten, die einerlei Richtung haben. Die Anzahl der drei Seiten macht also, daß das, was ohne dieselben bloß seyn kann, hier wirklich ist. Will ich aber daraus urtheilen, daß jeder seiner Winkel ⅔ eines rechten ist, so ist dieses kein mögliches Prädikat einer andern gleichseitigen Figur, sondern bloß des Dreiecks. Denn sind die Winkel ungleich, so kann nicht jeder derselben ⅔ eines rechten d. h. gleich seyn, sind sie aber gleich, so ist es ein reguläres Polygon, wovon bewiesen worden ist, daß die Summe seiner Winkel (wenn angenommen wird, daß die Anzahl der Seiten = n ist = 2n — 4 rechte Winkel, folglich jeder derselben $= \frac{2n-4}{n} = 2\frac{-4}{n}$ rechte Winkel, und also jedes n einen andern Werth giebt, und nur n = 3 den Werth = ⅔ geben kann. Folglich ist in Ansehung dieser Folge nicht die Gleichheit der Seiten, das Bestimmbare, und ihre Anzahl die Bestimmung, sondern umgekehrt; weil nämlich einem Dreiecke überhaupt diese Folge (daß jeder seiner

Winkel = $\frac{2}{3}$ R ist) zukommen kann, und wenn es gleichseitig ist, zukommen muß, und so auch in allen übrigen Fällen.

Es giebt noch einen Gesichtspunkt, aus dem man in jedem Objekt (eine Syntheſis von Anschauung und Begrif) beurtheilen kann, was darin das Bestimmbare, und was die Bestimmung ist. Nemlich: ist die Anschauung a priori, so ist sie das Bestimmbare, und der Begrif ist die Bestimmung: denn die freywillige Hervorbringung einer Anschauung, einer Regel gemäß, setzt die Möglichkeit der Anschauung an sich (indem was in Verknüpfung möglich ist, auch an sich möglich seyn muß). Z. B. in dem Begriffe einer geraden Linie, ist Linie überhaupt möglich, auch ohne das Geradeseyn, ist folglich hier, das Bestimmbare; hingegen ist das Geradeseyn erst durch Linie möglich u. dgl. Ist aber die Anschauung a posteriori, so ist es umgekehrt, der Begrif ist das Bestimmbare; weil er auch an sich vor seiner Verknüpfung mit der Anschauung a posteriori (durch seine Verknüpfung mit einer Anschauung a priori) gedacht werden kann, die Anschauung hingegen ist seine Bestimmung; weil sie ohne denselben nicht gedacht werden kann, z. B. in dem Begriffe von Ursache, worunter das Feuer als eine Anschau-

ung a posteriori ſubſumirt wird, indem man ſagt: das Feuer erwärmt den Stein. Hier iſt der Begrif (wenn etwas geſetzt wird, ſo muß etwas anderes geſetzt werden) das Beſtimmbare; weil er auch ohne das Feuer bloß durch eine Anſchauung a priori, nämlich die Zeit (wenn etwas vorhergeht und etwas folgt nach einer Regel) gedacht werden kann, nicht aber umgekehrt u. dgl. indem Feuer ohne denſelben bloß angeſchauet, nicht aber gedacht (in ein nothwendiges Verhältniß) werden kann.

Die Möglichkeit eines Dinges betrift entweder die Form ſeiner Denkbarkeit, und bedeutet alsdann den Mangel des Widerſpruchs, oder die Verbindung von Materie und Form, und bedeutet alsdann eine objektive Realität.

Das Urtheil von der objektiven Möglichkeit eines Dinges, begreift vier Urtheile in ſich. 1) Mangel der Unmöglichkeit (des Widerſpruchs); 2) Mangel der Nothwendigkeit; 3) einen poſitiven Grund der Möglichkeit; 4) Mangel der Wirklichkeit, Z. B. ein Dreieck d. h. ein Raum von drei Linien eingeſchloſſen, iſt möglich: 1) weil die Einſchließung von drei Linien, d. h. das Prädikat, dem Begrif von Raum, als dem Subjekt, nicht widerſpricht; 2) das Subjekt iſt nicht noth-

wendig mit dem Prädikat verknüpft; weil es auch an sich oder mit einem andern Prädikat gedacht werden kann; 3) so ist hier ein positiver Grund zu dieser Möglichkeit, und dieses bestehet darin, daß das Prädikat nicht ohne das Subjekt gedacht werden kann; 4) der ganze Begrif kann wiederum als Subjekt in Beziehung auf ein ihm mögliches Prädikat, betrachtet werden, indem man einen recht- oder schiefwinklichtes Dreieck denken kann u. dgl. Man siehet hieraus, daß die Möglichkeit eines jeden Dinges die Möglichkeit sowohl eines allgemeinern, als eines mehr besondern Dinges, voraussetzt; folglich gehört zur vollständigen Möglichkeit eines Dinges sowohl ein Pro- als Regressus der Reihe der subordinirten Dinge, wovon das gegebne ein Glied ist, ins Unendliche: dieses macht die Idee eines unendlichen Verstandes nothwendig.

Die Wirklichkeit ist die vollständige Möglichkeit eines Dinges, nach der Leibnitz-Wolfischen Schule. Nach meiner Theorie hingegen, ist die Wirklichkeit eines Dinges. seiner Vorstellung in Zeit und Raum. Hieraus folgt 1) daß Möglichkeit und Wirklichkeit ganz unabhängig von einander sind: d. h. nicht alles Mögliche ist wirklich, und auch, nicht alles Wirkliche ist möglich in positiver Be-

deutung. Alle Anſchauungen, in ſo fern ſie in Zeit und Raum vorgeſtellet werden, ſind wirklich, aber nicht möglich, in ſo fern wir ihre Entſtehungsart nicht einſehen. Alle Begriffe, (ja ſollten ſie auch omni modo determinata ſeyn) ſind möglich, d. h. wir ſehen den Grund der Einheit in ihrem Mannichfaltigen ein, aber nicht wirklich; weil dieſe Einheit nicht in Zeit und Raum gedacht wird. Eine Syntheſis von Begriffen und Anſchauungen iſt möglich und wirklich zugleich. Nach der erſteren Erklärungsart, von der Wirklichkeit hingegen, ſetzt ſie die Möglichkeit voraus, nicht aber umgekehrt, d. h. alles Wirkliche iſt möglich, aber nicht alles Mögliche iſt wirklich. Hieraus folgt aber, daß ein unendlicher Verſtand, entweder alles als wirklich, oder gar nicht denken muß: denn da dieſer alles Mögliche auf einmal denken muß, ſo muß er z. B. ein Dreieck entweder bloß als omni modo determinatum (recht- oder ſchiefwinklicht, von beſtimmter Größe, u. dgl.) d. h. wirklich, aber nie als bloß möglich (Dreieck überhaupt) oder beide zugleich, d. h. Widerſpruch oder gar nicht denken. Und da das Letztere unmöglich iſt, ſo bleibt nur das Erſtere wahr, woraus folgt, daß alles Mögliche, in Anſehung eines unendlichen Verſtandes, d. h. objektiv, zugleich wirklich ſeyn muß. Betrach-

ten wir aber die Sache genauer, ſo finden wir, daß auch damit die Schwierigkeit nicht gehoben wird, weil das Dreyeck überhaupt ſo gut ein reeles Objekt iſt in Anſehung ſeiner Folgen, als ein Dreyeck omni modo determinatum in Anſehung der ſeinigen. Da nun zur Vollſtändigkeit eines Verſtandes gehört, nicht bloß ein Weſen als möglich zu denken, ſondern auch ſynthetiſch zu urtheilen, d. h. die Eigenſchaften auf das Weſen zu beziehen, und ſie als Communia oder Propria zu betrachten, ſo muß ein unendlicher Verſtand nicht nur ein Dreyeck omni modo determinatum, ſondern auch ein Dreyeck überhaupt (in Anſehung der Communia, daß z. B. die Summa ſeiner Winkel zweyen rechten gleich ſind) denken, weil diejenige Eigenſchaft, die allen Dreyecken gemein iſt, keine Beſtimmung irgend eines beſondern, ſondern eines Dreyecks überhaupt iſt.

Nach meiner Erklärung aber iſt die Möglichkeit eines Dinges das Gedachte (der Begrif), die Wirklichkeit aber das Gegebene in demſelben. Folglich kann dieſe Schwierigkeit in Anſehung eines unendlichen Verſtandes auf eben dieſelbe Art, als in Anſehung eines endlichen gehoben werden. Nämlich: So wie ich z. B. ſowol ein Dreyeck überhaupt (in Beziehung auf ſeine Folgen) als

ein rechtwinklichtes Dreyeck (in Beziehung auf die seinigen) denken kann, weil ich sie zu verschiedenen Zeiten, folglich mit verschiedenen ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen denke; so kann ein unendlicher Verstand sie zwar nicht in verschiedenen Zeiten (weil die Zeit bloß eine Form unsrer Anschauung ist), aber doch in Beziehung auf (nach irgend einer Form) verschiedene Anschauungen denken.

Dieses Gegebene, was der unendliche Verstand anschauet, ist entweder ein Objectum reale, und bedeutet etwas, das in demselben gegenwärtig ist, ohne von ihm gedacht zu werden (welches seiner Unendlichkeit nicht widerspricht, indem diese im Vermögen zu denken, alles was nur denkbar ist, bestehet, dieses Gegebne ist aber seiner Natur nach nicht denkbar) oder es ist eine bloße Idee, von der Beziehung des Begriffes, der an sich bloß eine Modifikation des Verstandes ist, auf etwas ausser demselben. Im letztern Falle wird die Wirklichkeit nicht in etwas ausser dem Verstande, sondern bloß in dieser Beziehung bestehen.

§. 55. Einheit und Vielheit können, wie alle Relationsbegriffe, nicht ohne einander gedacht werden, sie sind nicht einander entgegengesetzt. Denn die Vielheit hebt nicht die Einheit, weil diese in

der Definition von jener als Element (das Materiale darin) nothwendig enthalten seyn muß, und so auch umgekehrt.

Es giebt eine innere und äussere Einheit und Vielheit, z. B. der Begrif einer Linie ist eine innere (die Linie an sich betrachtet) Einheit; die verschiednen Beziehungen derselben auf verschiedene Bestimmungen (gerade und krumme Linien) macht sie zu einer äussern Vielheit. Hingegen ist jede Synthesis eine innere Vielheit, die Beziehung derselben auf ihr gemeinschaftliches Subjekt oder Prädikat macht sie zu einer äussern Einheit.

§. 68. Wahrheit ist das Verhältniß der Uebereinstimmung zwischen dem Zeichen und bezeichneten Dinge, und Falschheit des Gegentheils davon. Ein Begrif, ein Urtheil ist an sich betrachtet nicht wahr und nicht falsch; sondern er ist, oder ist nicht.

§. 80. Die Nothwendigkeit und Zufälligkeit sind Modifikationen der Urtheile (die den Werth der Copula bestimmen), nicht aber der Dinge selbst. Ist Existenz eine Bestimmung, die zum Begrifse eines Dinges hinzukommen muß (das aber an sich kein Begrif ist, weil sonst wiederum bloß ein Begrif daraus entspringen muß), so kann man nicht sagen, ein Ding existirt nothwendig, weil hier kein wahrgenommenes Verhältniß zwi-

ſchen verſchiednen Begriffen ausgedrückt wird (indem dieſes die Erkenntniß eines jeden an ſich vorausſetzt), ſondern bloß das Verhältniß zwiſchen einem Begrif, und etwas, was kein Begrif iſt, deſſen Nothwendigkeit nie apodiktiſch, ſondern bloß problematiſch ſeyn kann. Iſt aber Exiſtenz bloß die Poſition aller Beſtimmungen eines Dinges, ſo kann wiederum die Setzung dieſer Beſtimmungen mit den Beſtimmungen ſelbſt nicht verglichen und durch ein apodiktiſches Urtheil, deſſen Modifikation nothwendig iſt, auf einander bezogen werden.

Es giebt eine innere und eine äuſſere Nothwendigkeit, die erſtere findet in den analytiſchen, die letztere aber in den ſynthetiſchen Urtheilen Statt. Ein Menſch iſt ein Thier. Hier iſt eine innere Nothwendigkeit, indem Menſch ohne Thier nicht gedacht werden kann, weil der Begrif von Thier in dem von Menſch enthalten iſt. Hingegen dieſes Urtheil: Eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten, drückt das Verhältniß der Uebereinſtimmung zwiſchen gerade und die kürzeſte, aus; ein Verhältniß der Uebereinſtimmung, nicht aber an ſich, d. h. der Identität, ſondern bloß das Zuſammentreffen in eben daſſelbe Subjekt. Von dieſer Art Nothwendigkeit iſt die Be-

ziehung der Affirmation der Eigenschaften eines Wesens auf dasselbe.

Ist es wahr, daß der Begrif von Ursache nicht bloß eine subjektive, sondern eine objektive Nothwendigkeit enthält (welches doch zu bezweifeln ist), so giebt es ausser dieser logischen noch eine reelle Nothwendigkeit, die zwar nicht das Daseyn der Dinge überhaupt, sondern ihre Beziehung auf einander im Daseyn betrift. Wenn A vorhergeht, so muß B darauf nothwendig folgen, das heißt so viel, wenn sowol dem A als B Existenz zukommt, so muß diese von der Art seyn, daß A immer vorhergeht und B folgt. Das Veränderliche kann als ein solches nur in Beziehung auf das Unveränderliche, und so auch umgekehrt, gedacht werden. Diese Beziehung kann aber nur in Beziehung auf ein Drittes u. s. w. ins Unendliche, gedacht werden. Laßt uns zwey Körper A und B, die erstlich einander berühren, und hernach nicht berühren, setzen; so ist in ihrer Beziehung auf einander eine Veränderung vorgegangen, nicht aber in A an sich oder in B an sich. Soll dieses möglich seyn, so muß man noch einen dritten C annehmen, so daß sie erstlich alle drey einander berühren, hernach aber bloß der Körper A den C, nicht aber B denselben, und folglich auch den A be-

rührt. Die Veränderung ist hier wiederum bloß in der Beziehung von A auf B und C auf B, und wenn wir die Veränderung in B als absolut betrachten, so ist es bloß die Veränderung seiner Beziehung auf C, A muß also nothwendig in dieser Beziehung als unveränderlich betrachtet werden, da aber so wie B sich in Ansehung A und C, so haben sich diese in Ansehung jenes verändert, so muß man wieder (um B als veränderlich, A und C hingegen als unveränderlich betrachten zu können) einen vierten Körper D annehmen, in dessen Beziehung dieses möglich ist, u. s. w. ins Unendliche. Hieraus erhellt, daß sich nicht die Dinge an sich, sondern bloß ihre Beziehungen auf einander, verändern.

Die logische Realität und Negation (Bejahung und Verneinung) sind Formen oder Arten von Beziehungen der Dinge auf einander. Diese Formen als Objekte betrachtet, sind einander an sich nicht entgegengesetzt, nur im Objekte sind sie einander entgegengesetzt. Die logische Realität ist eine objektive, die Negation aber bloß eine subjektive Einheit. Entgegensetzung kann nicht logisch, sondern bloß transscendental gedacht werden, in diesem Betracht ist sie eine objektive Einheit. A ist B (einerley, oder Bestimmung). Hier ist die Copula

ist eine logische Realität, sie ist eine Einheit, wodurch ein Objekt (Beziehung der Einheit aufs Mannigfaltige) entspringt. A ist nicht — B (oder verschieden von B). Hier ist die Copula ist nicht eine logische Negation, sie ist zwar eine Einheit, die aber bloß A und B im Verstande, nicht aber ausser demselben im Objekte verknüpft. A ist — nicht B. Hier ist eine Entgegensetzung, die Einheit ist objektiv, aber bloß transscendental. Die Objekte A und B sind zwar nicht an sich, aber doch durch ihre Beziehung auf einander bestimmt, so, daß wenn das eine bestimmt wird, dadurch auch das andere bestimmt werden muß; dieses Urtheil giebt uns also ein transscendentales Objekt zu erkennen. Es ist merkwürdig, daß die Entgegensetzung die Dinge weniger von einander trennt, als die Verschiedenheit (das Gegentheil von dem, was man gemeiniglich glaubt): indem die Dinge, die einander entgegengesetzt sind, sich durch diese Entgegensetzung selbst einander erklären; nicht so aber die Dinge, die von einander verschieden sind. Die logische Negation muß sowol als die Realität an sich begriffen werden, denn da sie einander entgegengesetzt sind, d. h. sich einander heben, so würde dadurch, daß man sagt, Negation ist Hebung der Realität, nichts erklärt; weil dieses schon den Begrif

grif von Hebung (logiſche Negation) vorausſetzt. Die materielle Realität iſt dasjenige, was unmittelbar vom Denkungsvermögen bejahet werden kann, die materielle Negation hingegen iſt das, was nicht unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt einer Beziehung aufs vorige gedacht werden kann; von ihr kann man alſo ſazen, daß ſie der Realität entgegengeſetzt iſt.

Giebt es ein objektiv allgemeines oder individuelles Ding, oder nicht?

Die allgemeinen Dinge entſpringen durch die Abſtraktion, je weiter man darin kommt, je allgemeiner werden die Dinge. Die beſondern Dinge entſpringen durchs Beſtimmen, es kann darin auch unendlich viele Grade geben, wir können alſo nicht unſer Vermögen zur Gränze der Allgemeinheit oder Individuellität der Dinge an ſich machen. Der gemeine Verſtand findet nichts allgemeines, einem Zirkel und einer Parabel gemeinſchaftliches, viel weniger einen allgemeinen Begrif oder Ausdruck für alle krumme Linien, ja ſogar für krumme und gerade, d. h. für alle Linien überhaupt, das doch der Mathematiker wohl einſiehet; und ſo iſt es auch mit der Konkretion beſchaffen. Die Begriffe der allgemeinſten und individuellen Dinge ſind alſo bloße Ideen, die uns

die Vernunft befiehlt immer zu ſuchen und doch nie zu finden.

Der Autor ſagt: Eines, welches völlig einerley iſt mit vielen zuſammengenommen, iſt ein Ganzes u. ſ. w. Ich bin mit dieſer Erklärung völlig zufrieden, ich füge nur hinzu, daß dieſes Zuſammennehmen des vielen in Einem, einen Grund haben muß; dieſer iſt 1) die Beſtimmbarkeit, d. h. die Theile müſſen von der Art ſeyn, daß ſie im Verhältniſſe des Beſtimmbaren, und der Beſtimmungen gegen einander gedacht werden können, ſo daß, indem man die Beſtimmung denken will, man zugleich das Beſtimmbare (weil jene ohne dieſes nicht gedacht werden kann) zu denken gezwungen iſt; 2) in Anſehung einer Folge, die nur aus dieſer Zuſammennehmung hergeleitet werden kann. Es ſind alſo bloß die weſentlichen Stücke, die als Theile eines Ganzen betrachtet werden können, nicht aber die Eigenſchaften mit dem Weſen, weil jene keinen Theil, ſondern bloß den Grund von der Betrachtung des Weſens, als ein Ganzes ausmachen.

Die Vielheit der Beſtimmungen eines Dings, ſind in Beziehung auf daſſelbe keine ſtätige, ſondern eine untheilbare Größe, an und für ſich aber ſind ſie (in ſo fern ſie nicht wiederum eine Vielheit

der Bestimmungen enthalten) absolute Einheiten. Die Logik abstrahirt von allem Inhalt, folglich sind darin Subjekt und Prädikat durch keine Bedingung, sowohl an sich als in Beziehung auf einander, bestimmt. Alles kann seyn, Subjekt und Prädikat, ja sogar das Nichts, wie in dem Urtheile; Nichts ist mit Nichts einerlei, Nichts ist dem was entgegengesetzt u.dgl. Die Transscendentalphilosophie hingegen, betrachtet die Formen von Subjekt und Prädikat in Beziehung auf reelle, d. h. durch Bedingungen in Ansehung ihrer Beziehung auf einander, bestimmte Gegenstände. Hier ist Subjekt derjenige Theil einer Synthesis, der auch an sich, außer der Verknüpfung mit einem andern Theil, Prädikat aber der andre Theil, der nicht an sich, sondern bloß als Bestimmung des ersten, gedacht werden kann; was in der Logik heißt Subjekt und Prädikat, ist hier Substanz und Accidenz.

Subjekt und Prädikat sind Bedingnngen des Denkens eines Objekts überhaupt; denn das Denken erfordert Einheit im Mannichfaltigen, dieses setzt aber eine Verknüpfung von etwas Bestimmbarem und seiner Bestimmung, d. h. Subjekt und Prädikat, voraus. Substanz und Accidenz sind Bedingungen der Wahrnehmung eines Objekts

überhaupt. Denn Wahrnehmung heißt Beziehung der Inhärenz einer Vorstellung in einem Objekt. Z. B. ich nehme wahr, daß das Blatt grün ist, u. dgl. d. h. Beziehung der Accidenz auf die Substanz.

Was Antecedenz und Konsequenz in einem hypothetischen Satze ist, ist auf Gegenstände der Erfahrung angewendet, Ursache und Wirkung. Die erstern sind Bedingungen des Urtheils überhaupt; denn das Prädikat im urtheilen, wird hypothetisch unter Voraussetzung des Objekts gesetzt. Die letztern sind Bedingungen der Wahrnehmung einer Veränderung. Denn die Beziehung der Folge von B auf A könnte als subjektive Einheit, ohne eine ihr zum Grunde liegende objektive Einheit, unmöglich gedacht werden. Es giebt also hier, so wie beym Verhältniß von Substanz und Accidenz (das Gesetz des Bestimmbaren und der Bestimmung) eine Regel der Verhältniß der Objekte zu einander, wodurch sie in Beziehung von Ursache und Wirkung gesetzt werden. Diese ist, die Objekte A und B müßten die größtmögliche Einerleyheit und die kleinstmögliche Verschiedenheit unter einander haben, wenn sie in Beziehung von Ursache und Wirkung stehen sollen. Alle Einwendungen, die man aus der Erfahrung von der Verschiedenheit zwischen Ursache und Wirkung dage-

gen zu machen pflegt, ſind ungegründet, und müſſen gleich wegfallen, wenn man nur bedenkt, daß in denſelben Fällen nicht das Totum von A Urſache vom Totum B iſt, ſondern bloß eine Modifikation des erſteren, Urſache von eben derſelben Modifikation des letzteren iſt; dieſe müßten alſo nothwendig in beiden einerley ſeyn (die kleine Veränderung, die es durch Verſchiedenheit des Objekts gelitten hat, abgerechnet). Ohne dieſe Regel in der Folge könnten wir die Folge ſelbſt nicht wahrnehmen; denn da die Zeitfolge eine ſubjektive Form, oder Art, die Dinge auf einander zu beziehen, iſt, ſo kann ſie nicht auf dieſelbe unmittelbar, ſondern bloß vermittelſt eines wahrgenommenen Verhältniſſes, bezogen werden.

Die Kategorien ſind alſo bey mir nicht, wie bey Herrn Kant, Bedingungen der Erfahrung (in objektiver Wahrnehmung), indem ich die Realität der Erfahrung ſelbſt bezweifle; ſondern ſie ſind Bedingungen der Wahrnehmung überhaupt, welche niemand bezweifeln kann. Wollte man einwenden, daß wir doch Wahrnehmungen von der Folge der Objekte auf einander, auch ohne das in der Regel ausgedrückte Verhältniß, wahrzunehmen haben; ſo antworte ich: dieſes geſchiehet bloß in Beziehung auf irgend eine Wahrneh-

mung, worin dieſes wirklich anzutreffen iſt; das heißt, dasjenige, was mit der Folge zugleich iſt, wird mit als Folge angeſehen. Der Unterſchied zwiſchen dem Geſetze von Urſache, nach Herrn Kants Vorſtellungsart und der meinigen, beſtehet alſo darin. Nach ihm wird dieſes Geſetz alſo ausgedrückt: wenn A und B in der Wahrnehmung als Antecedenz und Konſequenz eines hypothetiſchen Satzes erkannt werden ſollen, ſo müßen ſie unmittelbar auf einander folgen, und dieſes Folgen muß nach einer Regel geſchehen (daß die Urſache, oder was dem Antecedenz ſubſumirt wird, immer vorhergehen, und die Wirkung, oder das, was dem Konſequenz ſubſumirt wird, folgen muß). Nach mir hingegen muß es ſo ausgedrückt werden: wenn A und B im Verhältniß von Antecedenz und Konſequenz eines hypothetiſchen Urtheils wahrgenommen werden ſollen, ſo müſſen ſie unmittelbar auf einander folgen, und dieſes äuſſere Verhältniß (des Folgens) muß in einem innern Verhältniſſe (in der größtmöglichen Einerleyheit) ſeinen Grund haben. Nach Herrn Kant beſtimmt die Urſache die Wirkung, aber nicht umgekehrt. Nach mir hingegen beſtimmen ſie einander wechſelsweiſe.

Ueber
ſymboliſche Erkenntniß
und
philoſophiſche Sprache.

Die ſymboliſche Erkenntniß iſt von großer Wichtigkeit. Durch ihre Hülfe gelangen wir ſowol zu den abſtrakten, als zu den aus dieſen verſchiedentlich komponirten Begriffen, und ſind im Stande, aus ſchon bekannten Wahrheiten neue zu erfinden; d. h. überhaupt unſere Vernunft zu gebrauchen. Die anſchauende Erkenntniß allein würde uns zwar auch ſchon einen Vorzug vor den unvernünftigen Thieren geben, indem dieſe bloß in ihrer Sphäre wahrnehmen, was iſt — wir hingegen erkennen, was nothwendig ſeyn muß: allein dieſer Vorzug wäre noch unbeträchtlich; wir könnten doch, ſo wie jene, nur immer das Gegenwärtige, das, was wir vor Augen haben, wahrnehmen; durch die ſymboliſche Erkenntniß hingegen gelangen wir auch zur Erkenntniß des Abweſenden, ja des Allerentfernteſten, bis ins Unendliche. Sie muß aber (wenn ſie von irgend einem Gebrauche ſeyn ſoll) die anſchauende Erkenntniß zum Grunde legen, ohne welche ſie eine bloße Form ohne objektive Realität ſeyn würde. Ich ge-

traue mir zu behaupten, daß die unauflöslichen Schwierigkeiten, und die wichtigen Streitigkeiten in den Wissenschaften aus Mangel an Einsicht in die Natur der symbolischen Erkenntniß entstanden sind, und daß also die Hebung jener Schwierigkeiten, die Beilegung jener Streitigkeiten bloß dadurch bewerkstelliget werden könne, wenn man die Gränzen der symbolischen Erkenntniß in Ansehung ihres Gebrauchs festsetzte, ihre verschiednen Arten bestimmte, und die Symbolik selbst (das Zeichensystem) diesem gemäß einrichtete. Ich werde also meine Gedanken über diesen Punkt der Welt vorlegen, und habe vorjetzt nur die Idee dazu angeben wollen, um mir deren völlige Ausführung auf eine andere Gelegenheit vorzubehalten.

Ueber
ſymboliſche Erkenntniß
und
philoſophiſche Sprache.

Was iſt ſymboliſche Erkenntniß? Wolff ſagt *): wenn unſere Erkenntniß dadurch beſtimmt wird, daß wir durch Worte ausdrücken, was in den Ideen enthalten iſt, oder es durch andere Zeichen vorſtellen, die dadurch bezeichneten Ideen ſelbſt aber nicht anſchauen, ſo heißt es ſymboliſche Erkenntniß. Dieſe Definition erfordert eine Erläuterung. Denn was heißt es: Wir haben keine Ideen oder Vorſtellungen eines Objekts, — und doch bezeichnen wir dieſelbe? Wie iſt dieſes möglich! da die Zeichen bloß darum Zeichen ſind, weil ſie auf die Vorſtellungen der Sachen führen.

*) Pſychologia empir. §. 289.

Baumgartens Definition *), nämlich: wenn die Vorstellung des Zeichens größer, als die der bezeichneten Sache ist, könnte zwar als eine Definitio nominalis gelten. Es fehlt aber hier die Definitio realis, d. h. die Erklärung der Art der Möglichkeit, daß die Vorstellung des Zeichens größer seyn soll, als die der bezeichneten Sache. Ich werde mich also bemühen, dieses zu erläutern.

Es ist ausgemacht, daß der Gebrauch der Zeichen auf dem Gesetze der Association der Ideen beruhet, d. h. wenn man oft verschiedene Vorstellungen zugleich (genauer in einer unmittelbaren Zeitfolge) gehabt hat, so werden sie in der Einbildungskraft so unter einander verknüpft, daß hernach die eine Vorstellung (wenn sie durch das Objekt abermals hervorgebracht wird) die Reproduktion der andern veranlaßt. Da aber dieses oft, das die Bedingung dieses Gesetzes ist (wenn man oft u. s. w.), eine unbestimmte Größe ist, deren Bestimmung nach Verschiedenheit der Subjekte und der Beziehung der Objekte auf dieselbe, verschieden seyn muß; so kann es geschehen, daß die (zufällige oder willkührliche) Verknüpfung des Zeichens mit dem dadurch bezeichneten Dinge nicht oft genug vor-

*) Erfahrungspsychologie. §. 460.

gegangen, um zur Reproduktion des letzteren bei der Vorstelluug des ersteren hinreichend zu seyn, so daß es eine Anstrengung des Geistes erfordert, um diese Reproduktion zu bewerkstelligen, ja zuweilen hilft sogar alle Anstrengung nichts. Im ersten Falle ist die Vorstellung des Zeichens stärker, als die der bezeichneten Sache; im letzteren aber ist bloß die Vorstellung des Zeichens, ohne die Vorstellung der Sache, gegenwärtig, und doch stellen wir uns das Zeichen als Zeichen (als etwas, das sich auf etwas anders beziehet) vor, d.h. wir stellen uns das Zeichen als Zeichen von etwas überhaupt Bestimmbarem, nicht aber Bestimmtem, vor; ja wir können uns sogar durch die Verbindung der Zeichen die Verbindung, welche die dadurch bezeichneten Sachen unter einander haben, vorstellen *). Dieses ist also nach diesen berühmten Männern symbolische Erkenntniß, nur daß

*) Wenn man in einem Buche liest, oder sprechen hört, so sind die Vorstellungen oder Begriffe der Objekte mehrentheils bloß dunkel, ihre Verbindungen hingegen klar; denn da man die Ersteren öfter durch Worte ausgedrückt, als an sich wahrnimmt: so werden ihre Bilder nach und nach schwächer, bis sie ganz verdunkelt werden; hingegen sind ihre Verbindungen keine Bilder der Anschauung, son-

Wolff ſeine Erklärung bloß auf den Fall einſchränkt, wo die Vorſtellung der Sachen gar nicht gegenwärtig, Baumgarten hingegen nimmt auch den Fall, wo die Vorſtellung der Sachen bloß ſchwächer, als die der Zeichen iſt, in ſeiner Definition mit. Ich bemerke aber, daß ſymboliſche Erkenntniß eine beſondere Art Erkenntniß, die durch die Objekte, worauf ſie ſich beziehet, beſtimmt iſt, (nach dem Sprachgebrauch) bedeutet. Dieſer Erklärung zufolge aber wird es bloß durch einen ſubjektiven Grund beſtimmt. Eben derſelbe Satz kann ſowol intuitiv als ſymboliſch ſeyn, nämlich in Beziehung auf verſchiedene Subjekte, oder auch auf eben daſſelbe Subjekt zu verſchiedenen

dern bey Veranlaſſung der Anſchauungen zum Vorſchein gekommene Begriffe a priori, d. h. untheilbare Einheiten; ſie leiden alſo keine Abnahme, und da man ſie einmal mit den Worten verknüpft hatte: ſo bleiben ſie, vermöge der Aſſociation, immer verknüpft in ihrer völligen Stärke. Bilder der Anſchauungen können nach und nach abnehmen, bis zur völligen Zernichtung, d. h. ſie können vergeſſen werden, Begriffe a priori hingegen ſind dem Verſtande beſtändig gegenwärtig, ſie brauchen nur Anſchauungen, um durch deren Veranlaſſung zum Vorſchein zu kommen.

Zeiten. Folglich bestimmt diese Erklärung kein Objekt. Ich will daher eine andere Erklärung wagen: Ein Objekt der Erkenntniß ist eine vom Verstande gedachte Einheit im Mannigfaltigen; das Mannigfaltige ist das Gegebene, oder die Materie; die Einheit aber die Form, wodurch das Mannigfaltige der Materie verknüpft wird. Z. B. ein Dreyeck, oder ein Raum in drey Linien eingeschlossen, ist ein Objekt der Anschauung; Raum, drey Linien, sind Materie; das Mannigfaltige, das durch eine Einheit der Inhärenz verknüpft (indem Raum auch ohne die Bestimmung von drey Linien, nicht aber umgekehrt, gedacht werden kann) ein Objekt wird. Dadurch sind wir im Stande, nicht nur das Objekt, sondern auch seine Materie an sich und seine Form an sich im Objekt und durch dasselbe anschauend zu erkennen.

Ausser demselben aber können wir die Form nie, die Materie aber nur unter Bedingung, daß sie selbst ein Objekt, das aus Materie und Form besteht, wie in diesem Beyspiele der Fall ist, sonst aber nicht anschauend erkennen: und doch muß jede derselben, auch ausser der Verknüpfung, an sich reel seyn, sonst wäre die Verknüpfung selbst unmöglich; denn diese macht bloß ihre Realität anschauend, sie giebt ihnen aber diese Realität

nicht, sondern sie setzt vielmehr dieselbe voraus (indem keine Synthesis ohne die Einheit der Form gedacht werden kann). Wir sehen uns also hier gezwungen, etwas als ein reelles Objekt zu denken, ohne daß wir es anschauend erkennen, wir können es also nicht anders, als durch Zeichen vorstellen, und es ist daher (wenn es ein Gegenstand der Erkenntniß überhaupt seyn soll) ein Gegenstand symbolischer Erkenntniß.

Ein Objekt symbolischer Erkenntniß ist also: Eine Form, oder Art, ein Objekt der Anschauung zu denken, selbst als Objekt (aber nicht der Anschauung) betrachtet.

Es giebt aber noch eine Art Objekte der symbolischen Erkenntniß, die noch viel abstrakter, als die vorige ist, nämlich eine Form, die nicht nur ausser dem Objekte der Anschauung, sondern auch in ihm selbst nicht anschauend erkannt werden kann. Von dieser Art ist z. B. die Zahl 1000 und alle große Zahlen überhaupt, oder der Begrif eines Tausendecks; diese kann ich nicht in eine Anschauung bringen, ich habe hier bloß einen Begrif von der Form oder der Art, wie dieser Begrif möglich ist, nicht aber von ihm selbst als Objekt eine anschauende Erkenntniß, nämlich: da ich von der Zahl 10 durch eine empirische Konstruktion, zum

Bey-

Beyſpiel durch Anſchauung meiner 10 Finger u. dgl. eine anſchauende Erkenntniß habe, ſo habe ich ſie auch von 100, das heißt die 10 als Einheit betrachtet, zehnmal wiederholt, und auch von 1000, d. h. die 100, abermals als Einheit betrachtet, zehnmal wiederholt u. ſ. w. Ich habe aber in den beiden letzten Fällen, eben ſo wie in dem erſten, nur von 10 (obgleich in Beziehung auf eine andere Einheit) eine anſchauende Erkenntniß; von 100 und 1000 aber, in Beziehung auf die abſolute Einheit, bloß eine ſymboliſche Erkenntniß. Wir begreifen ihre Entſtehungsart, ohne ſie doch als ſchon entſtanden, anzuſchauen. Wir können alſo dergleichen Begriffe nicht durch den Gegenſtand, worin ſie angetroffen werden, ſondern bloß durch Zeichen kennbar machen. Geſetzt, es ſind hier 1000 Soldaten, und ich wollte jemanden von der Zahl 1000 dadurch einen Begrif beybringen, indem ich ihm ſagte, daß ſie die Anzahl dieſer Soldaten iſt: ſo wird er alſo dieſelben zu zählen anfangen, dieſes wird ihm aber zu nichts helfen, weil er ſich endlich doch bloß von der Entſtehungsart der Zahl 1000, nicht aber von der Zahl ſelbſt, als Objekt der Anſchauung, einen Begrif machen kann. Daher erſtreckt ſich auch die ſymboliſche Erkenntniß bis auf das Unendliche (qua materia), wie z. B.

ein Zirkel als ein Polygon von unendlich vielen Seiten betrachtet, die Asymptoten einer krummen Linie u. dgl. Denn, obschon wir das Unendliche als Objekt nicht denken können: so thut es doch hier nichts zur Sache, indem wir nicht das Objekt, sondern bloß seine Form oder Entstehungsart dadurch denken; wozu die Möglichkeit des Objekts selbst gar nichts beyträgt; denn wenn auch das Objekt möglich wäre, so muß seine Form dennoch nicht durch dasselbe, sondern an sich erkannt werden.

Daher halte ich auch dafür, daß die geometrischen Sätze weit strenger nach dem Methodo indivisibilium, oder der Differenzialrechnung, als auf dem gemeinen Wege, sich demonstriren lassen. Euklides beweist zwar nach seiner Art, daß Dreyecke, die auf gleicher Basis und zwischen zwey Parallellinien liegen, einander gleich seyn müssen, die Dreyecke mögen, ihrer Figur nach, noch so verschieden von einander seyn. Diese Gleichheit muß aber erst (durch gewisse Kunstgriffe in Ziehung einiger Nebenlinien) geschlossen werden, an den Dreyecken selbst kann man sie nicht absehen; hingegen wird nach dem Methodo indivisibilium diese Gleichheit aus den Dreyecken selbst unmittelbar bewiesen; nämlich: aus der Gleichheit ihrer Entstehungsart. Die Linien, die

man zu dieſem Behuf ziehet, ſind nicht als Objekte (weil eine Fläche nicht aus Linien beſtehet) zu betrachten, ſondern ſie ſind bloß das Schema dieſer Form oder Entſtehungsart.

Ich kann alſo nicht mit Herrn Bendavid einerley Meynung ſeyn, indem er (Verſuch über das mathematiſche Unendliche) behauptet: „Daß „die Vorzüge, welche die Elementargeometrie in „Betracht der Evidenz vor andern Wiſſenſchaften „hat, ſie auch vor der höheren Geometrie und „der Algebra haben muß, nämlich daß die Realität der erſteren durch Konſtruktion dargethan „werden kann, nicht aber die der letzteren.“

Ich frage aber: Was thut dieſes zur Sache? Wenn man zuweilen in der Algebra auf eine Gleichung geräth, die etwas Unmögliches enthält, ſo muß ſich dieſes in der Auflöſung ſelbſt zeigen, indem man darin auf imaginäre Zahlen geräth, wie z. B. wenn es aufgegeben wird, zwey Zahlen zu finden, deren Summe $= 12$, und deren Produkt $= 48$ ſeyn ſoll. Es giebt freylich dergleichen Zahlen nicht, aber dieſes zeigt ſich in der Auflöſung, indem man herausbringt $x = 12 - y$ (das verſteht ſich) y aber, wodurch jenes beſtimmt wird, $= V - 12 + 6$, woraus man ſiehet, daß dergleichen Zahlen unmöglich ſind. Die höhere Geo-

metrie aber hat eben so gut ihre Konstruktion, als die Elementargeometrie; man kann so gut eine Ellipse, eine Parabel, Hyperbel u. s. w., als einen Zirkel konstruiren. Versteht Hr. B. etwa darunter die Differenzialgrößen, die in der Anschauung nicht dargestellt werden können; aber, wenn schon diese nicht an sich, dennoch durch ein Schema vorgestellt werden können, da, wenn man die Sache genau betrachtet, auch die Objekte der gemeinen Geometrie nur durch ein Schema vorgestellt werden können. Man findet keine geometrische Figur, die ihren, in der Definition ausgedrückten, Bedingungen völlig entspricht. Die Theorie der Transscendentalgrößen ist nicht minder evident, als die der vorigen; und wie soll man an der Evidenz der höheren Geometrie zweifeln, da ihre Resultate mit der, aus der gemeinen Geometrie herausgebrachten, aufs genaueste übereinstimmen? Soll dieses etwa bloß Zufall seyn? Das wird gewiß kein Mathematiker zugeben. Aber dieses im Vorbeygehen.

Dieser Erklärung zufolge werden alle Erfahrungsbegriffe und Sätze, ja sogar alle Begriffe a priori, in so fern sie keine bloße Formen, sondern Objekte der Anschauung selbst sind, wie auch alle Axiomen der Mathematik, von der symbolischen

Erkenntniß ausgeſchloſſen; nur Formen alſo, oder Regeln der Entſtehungsart der Objekte gehören zur ſymboliſchen Erkenntniß. Von dieſer Art ſind die Kategorien, wie auch die algebraiſchen Formeln ja ſogar in jeder Schlußkette (wenn ſie etwas lang iſt) werden nur jede zwey unmittelbar auf einander folgende Sätze durch eine anſchauende, die andern aber bloß durch eine ſymboliſche Erkenntniß verknüpft. Man ſiehet zugleich hieraus, daß nicht alles, wozu man ſich der Zeichen bedient, zur ſymboliſchen Erkenntniß gehöre, weil man ſich auch der willkührlichen Zeichen bedient, da, wo ohnedem ſchon natürliche Zeichen da ſind, wie zum Beyſpiel alle Worte, wodurch Anſchauungen oder Begriffe, die in Anſchauungen dargeſtellt werden können, ausgedrückt werden. Hier iſt der Gegenſtand ſelbſt ein natürliches Zeichen ſeiner Vorſtellung, und auch umgekehrt; wir bedienen uns aber der willkührlichen Zeichen, nicht um den Gegenſtand dadurch zu erkennen, ſondern bloß ſeine Erkenntniß in uns oder in andern zu erneuern (wenn er ſelbſt abweſend iſt); hingegen iſt bei der ſymboliſchen Erkenntniß der Formen, und ihrem Verhältniß unter einander, kein Gegenſtand da, der ein Zeichen dieſer Erkenntniß abgeben könnte, auſſer dieſem willkührlichen Zeichen ſelbſt. Denn

wenn schon der Gegenstand in der Anschauung dargestellt wird: so wird doch deswegen der Begrif nicht in der Anschauung dargestellt, sondern er muß schon an sich ein Gegenstand der Erkenntniß seyn, wie schon gezeigt worden ist. Alle andern Worte der Sprache werden durch eine Association, die aus einer öftern Wiederholung der willkührlichen Verknüpfung des Worts mit der dadurch bezeichneten Sache entsteht, erlernet. Die Worte, die zur symbolischen Erkenntniß gehören, werden nicht durch Association des Wortes mit dem Gegenstande, sondern mit dem, bey Veranlassung des Gegenstandes gedachten, Begrif erlernet.

Ich glaube, daß es ein offenbarer Unterschied ist: eine Anschauung als Objekt, mit einer andern Anschauung so zu verknüpfen, daß die Reproduktion der einen, die Reproduktion der andern bewirkt; und: eine Verstandsregel die selbst kein Objekt ist, mit einer Anschauung zu verknüpfen. Das erstere Verfahren wird gemeinhin auch zur symbolischen Erkenntniß gerechnet, in so fern die eine Anschauung ein Zeichen der andern abgiebt; im eigentlichen Verstande aber gehöret bloß das letztere dazu, weil hier das Zeichen ein Mittel ist, das was an sich kein Objekt der Anschauung ist, doch als ein solches vorzustellen.

Die ſymboliſche Erkenntniß hat ſogar einen Vorzug vor der anſchauenden, indem jene ſich weiter erſtreckt als dieſe. Wie ſchwer iſt es nicht, die Eigenſchaften der krummen Linien nach der Methode der Alten zu beweiſen, und wie leicht hingegen nach der neueren Analyſis! Die Alten zeigten freilich in ihren Erfindungen mehr Genie als die Neueren; aber ſie konnten es doch nach ihrer Art nicht ſo weit darin bringen, wie die Letztern. Jene ſind in Vergleichung mit dieſen, wie derjenige, der eine gewiſſe Laſt ohne Hülfe einer Maſchine heben kann, in Vergleichung mit demjenigen, der dieſes Hülfsmittel dazu gebraucht; jener zeigt mehr Stärke als dieſer, dieſer hingegen iſt im Stande, größere Laſten zu heben, als jener. Ob die neuern Mathematiker ſich darauf ſo ſehr zu gut zu thun haben (ich meine nicht in Anſehung der Nützlichkeit ihrer Erfindungen, ſondern in Anſehung des innern Werths derſelben) iſt nach dem Vorgetragenen leicht zu entſcheiden. Ich kann nicht umhin, aus Hrn. Hofrath Käſtners Abhandlung: (Unde plures inſint radices aequationum ſectiones angulorum definitionibus) eine Stelle her zu ſetzen, die mit eben ſo viel Scharfſinn als Witz das was ich geſagt habe, beſtätigt. Eſt autem calculis omnibus cum machinis

id commune, ut labore ſingula quae agimus perpetuo ante oculos habendi, nos levent, ut calculum vel machinam certis legibus tractantes, vel eorum inſcii quae durante operatione fiunt, id tamen quod deſideratur obtineant. Diderotus, aegre ferens quod ad aures chordis artificioſe pulſatis demulcendas, digitos fere ab infantia exercitatos habere neceſſe ſit, machinam excogitavit, qua idem praeſtare poſſit vel ignarus muſices, manubrio axis cujusdam verſato. Qui hac machina neſcius conſtructionis ejus uteretur, muſici elogio omnino non eſſet ornandus; credo muſicos ut ſunt poetae, et pictores, et omnes fere ingenioſi voluptatum artifices, paulo cerebroſiores, vix eum recepturos qui machina probe intellecta luderet. Ejusmodi machinae cum calculo algebraico ſimilitudinem qui animadvertit, is minus mirabitur cur Angli elegantius reputent ſyntheſi aut analyſi geometrica uti quam illo; idem etiam algebraicos qui ſibi non contemnendi videntur, agnoſcet perſimiles Allobrogibus illis qui per Germaniae civitates ubi major hominum confluxus eſt curſitant, et ad laterna magicae miracula aut muris alpini ſaltus, ſpectatores machinae talis unde Diderotus ſuae ideam ſumſiſſe fatetur, ululatu inuitant. Qvales imprimis illi evadunt qui elementis Geometriae obiter ex recentioris cujusdam ſcriptoris compendiolo perceptis, neglecta antiquorum lectione, ad algebram quam vocant, graſſantur, hoc eſt calculos litterales utcunque tractare diſcunt,

ad analyſin autem ipſam, que directrix eſt calculorum, non pertingunt, quoniam nec ingenium exercitio quodam ad illam formarunt, nec copias eruditionis geometricae quibus utitur collegerunt, vulgi tamen oculos horrendis illis ſignis a + b — x faſcinant, prudentioribus abecedarii mathematici, ſaepe jocum, interdum et bilem movent.“

So ſpricht ein Mann, der ſeine Kunſt wohl verſtehet, und daher den rechten Künſtler von dem unächten zu unterſcheiden weiß. Ich füge bloß hinzu, daß dieſe Bemerkung in Anſehnng des mathematiſchen Calculs auch auf den philoſophiſchen Calcul angewendet werden kann; ja ich behaupte ſogar, daß ſie in Anſehung des letztern weit wichtiger als in Anſehung des erſtern iſt. Dort dienet ſie bloß dazu, um uns auf den Unterſchied zwiſchen demjenigen, der die Gründe des Calculs verſtehet, und dem, der ſie nicht verſtehet ſondern ihn bloß mechaniſch treibt, aufmerkſam zu machen, damit wir das ſuum cuique beobachten. Die Vernachläſſigung derſelben kann hier keine üblen Folgen haben, außer daß wir den bloßen Calculator für einen Analyſten halten werden; was ſchadet aber dieſes? Im praktiſchen Gebrauche leiſtet jener (wenn er nur die Regeln des Calculs, obſchon nicht die Gründe inne hat) denſelben Nutzen, den

dieſer leiſtet. Mit dem philoſophiſchen Calcul hingegen iſt es ganz anders beſchaffen. Hier kann der Calcul völlig richtig ſeyn, und doch das dadurch Herausgebrachte entweder von gar keinem Gebrauche, oder gar falſch ſeyn; weil hier der Nutzen des Calculs von der Richtigkeit der Principien wovon er ausgehet, abhängt. Und daß dergleichen philoſophiſche Calculatores ſehr häufig ſind, wird mir jeder, der ſich in der Welt ein wenig umgeſehen hat, leicht zugeſtehen. Man calculirt nach gewiſſen Syſtemen pro forma, ohne dieſe Syſteme ſelbſt zu verſtehen. Man urtheilt in beſondern Fällen über Wahr und Falſch, über Recht und Unrecht, ohne von dieſen Principien den mindeſten Begrif zu haben. Ich glaube aber, daß es doch gewiſſe Kriterien giebt, woran man einen rechten Philoſophen von einem bloßen philoſophiſchen Calculator, oder genauer, einer philoſophiſchen Maſchine, unterſcheiden kann. Wenn er nämlich, nicht bloß Formeln herbetet, ſondern zugleich die Principien derſelben, und ihre geſetzmäßige Verknüpfung unter einander, in ſo fern ſie zur Erklärung der Entſtehungsart dieſer Formeln nothwendig ſind, angeben kann. 2) Trägt er ein von einem andern erfundenes Syſtem vor, ſo wird er ſich nicht (wie es gemeiniglich geſchieht) ſo ängſt-

lich an den besondern Ausdrücken des Urhebers, an seinen besondern Wendungen seiner besondern Ordnung im Vortrage u. dergl. halten, sondern es so vortragen, als wäre er auf seinem eigenen Wege auf eben dieses System gerathen, so daß er bloß durch Veranlassung des ersten Erfinders, der zweite Erfinder wird. 3) Wenn er das Vorgetragene mit Beispielen zu erläutern weiß. Diese müssen aber so rein als möglich seyn: in diesem Betrachte weiß ich keine bessere vorzuschlagen, als die aus der Mathematik hergenommenen; weil sie nichts Ueberflüssiges und zur Erläuterung des Gegenstandes Untaugliches enthalten (wie die physischen) denn sonst verwirrt man vielmehr den Gegenstand, als daß man ihn erläutern sollte. Ich will dieses selbst durch Beispiele erläutern. Wenn jemand mich fragte: was ist eine Synthesis, oder eine vom Verstande gedachte Einheit im Mannichfaltigen? und ich ihm sagte, ich will dir es durch ein Beispiel erläutern: eine goldene Kugel ist eine Synthesis, ihre Bestandtheile (das Mannichfaltige) sind die einzelnen Vorstellungen, die in ihr enthalten sind, die gelbe Farbe, vorzügliche Schwere, runde Figur u. s. w. Ihre Zusammennehmung in einem Begriffe ist die Einheit. So werde ich ihm dadurch einen sehr unrichtigen Be-

grif einer Syntheſis beibringen, und zugleich anzeigen, daß ich ſelbſt keinen richtigen Begrif davon habe; denn eine Syntheſis bedeutet nicht bloß eine ſymboliſche, ſondern eine reelle, und nicht bloß eine reelle, ſondern eine nothwendige Einheit im Mannichfaltigen. Die gelbe Farbe, und vorzügliche Schwere, ſind zwar in einer reellen (in ſo fern ſie von uns beſtändig in Zeit und Raum verknüpft, wahrgenommen werden), nicht aber in einer nothwendigen Syntheſis. Dieſe mit der runden Figur ſtehen in gar keiner reellen Syntheſis (weil ihre Verknüpfung nicht natürlich, ſondern bloß willkührlich oder zufällig iſt). Erläutere ich es aber durch das Beiſpiel eines Dreiecks, d. h. Raum in drei Linien eingeſchloſſen, indem ich ihm zeige, daß Raum auch an ſich, ohne die Beſtimmung der drei Linien, dieſe hingegen nicht ohne jenen gedacht werden können (weil Raum an ſich als Subjekt gewiſſer Prädikate, z. B. der Theilbarkeit ins Unendliche, gedacht werden kann, nicht aber Linien ohne Raum) alsdann habe ich ihm erſt den wahren Begrif einer nothwendigen Syntheſis beigebracht.

Die philoſophiſche Symbolik iſt hierin von der mathematiſchen unterſchieden, daß nämlich in dieſer, die Zeichen der irreſolubilen Begriffe, ſo

wie die, ihrer verschiedenen Beziehungen auf einander, von allen, die sich derselben bedienen, auf einerlei Art verstanden werden; in jener hingegen nur die letztern, nicht aber die erstern, dieses Glück haben, woraus Mißverständnisse und ewige Wortstreitigkeiten nothwendig entspringen müssen. Entweder ist der Atheist ein bloßer Dummkopf, oder derjenige, der ihm diesen Titel beilegt, ist ein Dummkopf und schlechter Kerl zugleich. —

Die so sehr angepriesene mathematische Methode hat, beim genauen Lichte betrachtet, keineswegs den sonderlichen Nutzen, den man sich von ihr verspricht; weil sie so gut zum Fortschritte von Irrthum zu Irrthum, als von Wahrheit zu Wahrheit, den Weg bahnet. Nicht die mathematische Methode also, sondern die Entwickelung der Principien der menschlichen Erkenntniß, aus dem Verfahren des Verstandes und der Vernunft, bei Bildung der mathematischen Begriffe und ihrer Beziehung auf einander, kann diesen Nutzen leisten.

Nachdem ich die Definition der symbolischen Erkenntniß überhaupt festgesetzt, und durch Beispiele erläutert habe, will ich jetzt die verschiedenen Arten derselben angeben. 1) Gehört dazu ein un-

bestimmtes Objektum logicum, oder der Begrif von einem Dinge (etwas Denkbarem) überhaupt, das durch keine Bedingungen sowol a priori als a posteriori bestimmt wird. 2) Ein bestimmtes Objektum logicum, das zwar durch keine Bedingungen a posteriori, aber doch durch Bedingungen a priori, nämlich durch sein Verhältniß zu einem andern Objektum logicum in Beziehung auf das Denkungsvermögen bestimmt wird; z. B. Wesen, Eigenschaften u. dgl. 3) Ein, nicht an sich, sondern durch seine Beziehung auf ein reelles Objekt (der Anschauung) gedachtes Objectum reale, von dieser Art sind die allgemeinen Formen, welche Bedingungen der Erfahrung sind; z. B. Substanz, Ursache u. dgl. Diese sind keine bloße Objecta logica, sondern sie machen einen Bestandtheil eines Objecti realis aus, und können dadurch als etwas Reelles gedacht werden. Von dieser Art sind alle Bestimmungen, die, obschon sie an sich, getrennet vom Bestimmbaren nicht gedacht werden können (siehe 4ten Abschnitt): so können sie doch durch dasselbe als Bestimmungen gedacht werden, z. B. die Geradheit einer Linie, die Rechtheit eines Winkels u. dgl. 4) Ein Nichts, das aber die Mathematiker, der Allgemeinheit ihres Calkuls wegen, zum Gegenstand ihrer Erkennt-

niß machen, und durch Zeichen ausdrücken, z. B. der Winkel, den zwey Parallellinien mit einander machen, der Tangens und Cosinus eines rechten Winkels u. dgl. Sie sagen nicht (wie es sich in der That verhält): der Winkel, den zwey Parallellinien mit einander machen u. s. w. sind nichts, sondern: der Winkel ist unendlich klein, der Tangens unendlich groß, der Cosinus abermals unendlich klein. Sie thun es um der Allgemeinheit ihres Calculs willen, wenn sie nämlich irgend eine Eigenschaft von einem Tangens, Cosinus und Winkel überhaupt bewiesen haben: nun wollen sie diese auf diese besondern Arten derselben applicíren, und können sie es mit Recht thun, wenn sie nur in der allgemeinen Formel, wodurch diese Eigenschaft ausgedrückt wird, das unendlich kleine und das unendlich große substituiren, obschon ich den sonderlichen Nutzen dieser Operation nicht einsehe; von dieser Art ist auch ihr $\frac{a}{0} = \infty$, und dergleichen Formeln mehr.

Ich glaube nicht, daß man darüber ganze Bücher zu lesen nöthig hat, um sich dergleichen geheimnißvolle Formeln zu erklären. Man braucht nur einen Käſtner darüber zu lesen, der in

wenigen Worten mehr ſagt, als in allen dieſen Büchern enthalten iſt.

Ich bemerke nur, daß obſchon alle dergleichen Formeln nichts bedeuten, ſie dennoch in beſondere Arten, die von einander genau unterſchieden werden müſſen, einzutheilen ſind. a) Ein Nichts, das einen Widerſpruch enthält, ſo daß durch die Eigenſchaft der Unendlichkeit des Quanti ſein Weſen gänzlich vernichtet wird, z. B. eine unendlich kleine Linie enthält einen Widerſpruch; denn eine Linie iſt ihrem Weſen nach theilbar ins Unendliche. Eine unendlich kleine Linie (omni dabili minor) iſt alſo eine Linie, die nicht theilbar iſt (weil ſie ſonſt nicht omni dabili minor ſeyn wird, indem die Theile kleiner als das Ganze ſeyn müſſen), ſie hört alſo dadurch gänzlich auf, eine Linie zu ſeyn. Der Coſinus eines rechten Winkels enthält einen Widerſpruch, weil ein rechter Winkel keine Ergänzung zu einem rechten Winkel haben kann, folglich iſt der Coſinus eines rechten Winkels, d. h. der Sinus dieſer Ergänzung, ein Sinus, der kein Sinus iſt. Die Summe aller natürlichen Zahlen enthält einen Widerſpruch, weil eine Summe eine Zahl bedeutet, die mehreren andern Zahlen gleich iſt; folglich iſt die Summe aller möglichen Zahlen ſelbſt eine Zahl, und die angenommene

mene Summe nicht die verlangte Summe iſt. b) Ein Nichts, aber nicht deswegen, weil es einen Widerſpruch enthält, ſondern weil ihm kein Objekt in der Anſchauung gegeben werden kann; z. B. eine unendlich große Linie. In dem Begriffe von Linie iſt die Endlichkeit nicht enthalten; folglich kann ihm die Unendlichkeit nicht widerſprechen. Der Begrif kann aber nicht konſtruirt, d. h. in der Anſchauung als Objekt dargeſtellt werden. Der Winkel, den Parallellinien mit einander machen, wenn er dadurch entſtehet, daß man den Berührungspunkt der Linien, die einen gegebenen Winkel einſchlieſſen, bis ins Unendliche entfernt, enthält auch keinen Widerſpruch, er iſt bloß kein Objekt der Anſchauung; und ſo iſt es auch mit dem Tangens eines rechten Winkels beſchaffen (weil er vom Secans in einer unendlichen Entfernung, die zwar unbegreiflich, nicht aber unmöglich iſt, geſchnitten wird).

Dahingegen giebt es noch eine Art Objekte ſymboliſcher Erkenntniß, c) die nicht nur keinen Widerſpruch enthalten, ſondern auch reelle Objekte der Anſchauung (als Quanta) ſind; ſie können aber dennoch bloß ſymboliſch vorgeſtellt werden, weil ihnen in der Anſchauung eine zufällige Beſtimmung inhärirt, die alſo von ihrem Weſen aus-

geſchloſſen werden muß. Die Anſchauung trägt alſo zu ihrer Möglichkeit nichts bey, ſie werden nicht dadurch gedacht, ſondern bloß erkannt; von dieſer Art ſind die Differenzialgrößen. Man denkt zwey Linien (die ihrer Lage nach beſtimmt ſind) in einem allgemeinen Funktionsverhältniß, ſo daß daraus ein ſich beſtändig veränderndes Zahlenverhältniß entſpringen muß. Und da Linien durch Bewegung (eines Punktes) entſtehen, ſo müſſen dieſe in jedem Zeitpunkte ihrer Bewegung eine andere Geſchwindigkeit haben; durch die Differenzialen werden alſo die Geſchwindigkeiten dieſer Linien in jedem Zeitpunkte vorgeſtellt, und die Verhältniſſe dieſer Differenziale ſind die Verhältniſſe dieſer Geſchwindigkeiten zu einander. Nun iſt die Geſchwindigkeit in jedem Zeitpunkt ein reelles Objekt (eine beſtimmte intenſive Größe) ein Quantum von beſtimmter Quantität. Man kann aber dieſe beſtimmte Quantität nicht durch dieſe Geſchwindigkeit an ſich, ſondern bloß durch ihre Wirkung, nämlich durch den Raum, den ein Körper mit dieſer Geſchwindigkeit (wenn ſie unverändert bliebe) durchlaufen würde, erkennen; nun aber gehört die Dauer der Bewegung, wie auch der, während derſelben durchgelaufene, Raum nicht mit zum Weſen der Geſchwindigkeit. Wir

müſſen alſo dieſe von jenen abſtrahirt denken, d. h. wir müſſen ſie auf einen unendlich kleinen Raum und eine unendlich kleine Zeit reduciren; ſie ſind aber deswegen nicht weniger reell.

Ich muß mich alſo nicht wenig verwundern über Herrn Ben David, der (Verſuch über das mathematiſche Unendliche), nachdem er ſeinen Hauptſatz angekündigt hatte, daß nämlich das unendlich kleine = das unendlich große = o, und durch dergleichen Beiſpiele zu erläutern ſuchte, er nicht nur dieſe verſchiedenen Arten des Nichts von einander nicht genau unterſcheidet (wie man doch von einer Schrift dieſer Art mit Recht erwarten könnte), und die Summe aller Zahlen mit dem Tangens eines rechten Winkels in einerley Klaſſe ſetzte (da doch, wie ich bemerkt habe, die erſtere etwas Unmögliches, der letztere aber bloß etwas Unbegreifliches iſt), da er doch ſelbſt den Unterſchied zwiſchen dem nihil negativum und privativum bemerkt hatte, ſondern auch (Seite 100, f.) die Differenzialgrößen dem Schickſal aller Arten von Nichts unterwirft, indem er behauptet, daß dieſe bloß die Qualität eines Quanti abſtrahirt von aller Quantität bedeuten; dieſe hätte ich wahrhaftig hier nicht erwartet. Iſt eine beſtimmte Geſchwindigkeit die bloße Qualität von Geſchwindig-

keit überhaupt? Und sollte sie es seyn, wodurch bekömmt sie denn diese Quantität? Durch die Anschauung, d. h. durch das Durchlaufen eines bestimmten Raumes zu einer bestimmten Zeit? Nicht doch! Die Größe der Bewegung bestimmt nichts in der Größe der Geschwindigkeit, wie ich schon bemerkt habe.

Herr Ben David sagt ferner, daß darum $d x + a = a$, weil eine bloße Eigenschaft zu keiner Größe addirt werden kann; da aber, wie ich gezeigt habe, $d x$ keine bloße Eigenschaft eines Quanti, sondern ein Quantum selbst ist, so muß dieser Grund wegfallen. Der wahre Grund ist aber nicht, wie Herr Ben David sagt: weil eine Eigenschaft zu einer Größe nicht addirt werden kann, sondern weil Größen von verschiedener Art nicht addirt werden können. Man kann so wenig dx zu a addiren, als ein Pfund zu einer Elle u. dgl.

Da ich also den Begrif der symbolischen Erkenntniß überhaupt, als die verschiedenen Arten derselben bestimmt habe, will ich nun auch die verschiedenen Zeichen, deren man sich dabey bedienen kann, in Ansehung ihres Endzwecks unter einander vergleichen.

Erſtlich kann es natürliche und auch willkührliche Zeichen geben; die bildenden Künſte geben ein Beyſpiel der erſteren, die Sprache aber der letztern ab; jene haben zwar einen Vorzug vor dieſen, indem dieſe von andern, auſſer ihrem Erfinder, nicht ohne Erlernung verſtanden werden können, jene hingegen werden gleich von allen verſtanden. Aber: Was leicht zu erlernen iſt, pflegt gemeiniglich nicht viel zu taugen. Denn die natürlichen Zeichen enthalten entweder zu viel oder zu wenig, in Bezug auf das dadurch bezeichnete Ding. Sie können das Allgemeine nicht, abſtrahirt von allen individuellen Umſtänden, vorſtellen; der gemalte Menſch ſtellt nicht den allgemeinen Begrif von Menſch vor, ſondern einen Menſchen von beſtimmter Figur und Größe, folglich ſind ſie zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche, wo nur allgemeine Begriffe zum Grunde gelegt werden, untauglich; d. h. ſie enthalten zu viel, und können daher nicht Zeichen adäquater Begriffe abgeben. — So enthalten ſie auch von der andern Seite betrachtet wiederum zu wenig, weil es bezeichnete Dinge, oder zum wenigſten gewiſſe Beſtimmungen derſelben geben kann, die keine ſinnliche Anſchauungen ſind. Wie werden wir z. B. die Seele und ihre mannigfaltigen Ver-

richtungen sinnlich vorstellen? Wir werden also hier zu entfernten Analogien unsere Zuflucht nehmen müssen! — Aber wodurch werden wir alsdann die Mißverständnisse, die daraus nothwendig entspringen, verhüten, da die mehresten Menschen sich an den bloßen sinnlichen Zeichen halten, und auf keine Analogien denken werden? Und diejenigen, die die Fähigkeit dazu haben, werden doch nach Verschiedenheit ihres Genies auf verschiedene Analogien gerathen. Die abgeschmackten Irrthümer der heidnischen Mythologie, ja selbst die Mißdeutungen der heiligen Schrift, woher anders leiten sie ihren Ursprung, als aus dieser unlautern Quelle? Dieses ist zu bekannt, als daß ich nöthig hätte, mich dabey aufzuhalten.

Die willkührlichen Zeichen hingegen müssen zwar erlernet werden, aber sie können auch richtig erlernt werden; von dieser Art ist die Sprache, welche eine Sammlung von, aus einer geringen Anzahl möglicher Töne, durch ihre mannigfaltigen Kombinationen entspringenden, Worten ist. Ich will hier nicht die Sprachen ihrem Ursprung nach, sondern bloß wie sie bey uns jetzt sind, betrachten. Ich gebe gern zu, da nichts ohne zureichenden Grund geschiehet, daß auch die primitiven Worte natürliche Zeichen (des Hörba-

ren) der Gegenſtände waren, und daß die daraus abgeleitete und zuſammengeſetzte, auch natürliche Zeichen der aus den vorigen abgeleiteten und zuſammengeſetzten Begriffe der Gegenſtände ſelbſt waren; bey uns ſind und bleiben die Worte bloß willkührliche Zeichen: ſie müſſen alſo nothwendig erlernt werden, und dieſes in doppelter Rückſicht. Erſtlich muß man eine fremde Sprache auch in Anſehung ihrer primitiven Worte, entweder durch Vorzeigung des Gegenſtandes, oder durch Ueberſetzung in die Mutterſprache erlernen; zweytens muß man auch die Mutterſprache ſelbſt, in Anſehung der Bedeutung derjenigen Wörter, die aus den primitiven abgeleitete und zuſammengeſetzte Gegenſtände bedeuten, die aber ſelbſt (in Anſehung unſers Bewuſtſeyns) nicht abgeleitet und zuſammengeſetzt ſind, durch Subſtitution derjenigen, die es ſind, erlernen, d. h. ſie müſſen definirt werden. Ich muß z. B. ſelbſt in meiner Mutterſprache Menſch durch vernünftiges Thier überſetzen, weil die dunkeln Vorſtellungen, die die Wörter ſonſt mit ſich führen, uns keine genaue Erkenntniß der Gegenſtände geben können. Was aber dergleichen Wörter in der Sprache veranlaßt hat, iſt, wie Locke mit Recht bemerkt, nichts anders, als Unwiſſenheit und Faulheit. Man wollte

oder konnte nicht die Ableitung und Zuſammenſetzung eines Gegenſtandes aus andern bemerken: man begnügte ſich mit einer dunkeln oder höchſtens klaren Vorſtellung von demſelben, und daher anſtatt einen Menſchen vernünftiges, lebendiges Ding zu nennen, nennt man ihn ſchlechtweg Menſch u. dgl. Hieraus erhellet: Daß die Philoſophie im eigentlichen Verſtande nichts anders, als eine allgemeine Sprachlehre ſey. Denn 1) giebt ſie eine allgemeine Regel für jede Sprache, daß die Zeichen oder Wörter der Sprache mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueſte übereinſtimmen müſſen; die primitiven oder irreſolubeln Dinge müſſen gleichfalls durch primitive oder irreſoluble, die abgeleiteten und zuſammengeſetzten durch eben dergleichen Zeichen, ausgedrückt werden; 2) unterſucht ſie ins beſondere, welche Dinge die primitiven, und welche die daraus abgeleiteten und zuſammengeſetzten ſind, wie auch den Grad dieſer Ableitung und Zuſammenſetzung durch Eintheilung der Dinge in genera et ſpecies, um dadurch einem jeden derſelben ein mit ihm aufs genaueſte einſtimmendes Zeichen beyzulegen. Sie hat alſo kein eigenes Wörterbuch, ſondern ſie bedient ſich des Wörterbuchs einer jeden Sprache als Materie, um darauf ihre Sprachlehre als all-

gemeine Form anzuwenden. Es ist ihr gleich viel, ob ein gewisses Ding heißt Animal, und ein anderes Ratio, oder das erstere Thier und das andere Vernunft; sie befiehlt bloß, daß dasjenige, was aus diesen beiden zusammengesetzt ist, auch durch eine Zusammensetzung beider Ausdrücke (mit dem Zeichen der Zusammensetzung selbst, welches die Form des Adjektivs ist) bezeichnet werden soll. Es wird also im ersten Falle Animal rationale, im zweyten aber vernünftiges Thier heißen. (Die besondere Art, diese beyden zu verknüpfen, daß nämlich im ersten Falle das eine Zeichen *Ratio* durch *nale*; im zweyten aber Vernunft durch tiges flektirt wird, gehört nicht vor der philosophischen, sondern vor jeder besondern Sprachlehre.)

Sehen wir aber auf die Einrichtung der wirklichen Sprachen, so finden wir, daß, obschon sie mehr oder weniger von dieser Form an sich haben, sie dennoch weit entfernt sind (indem sie nicht von Philosophen nach deutlichen Begriffen, sondern vom gemeinen Manne nach dunkeln, höchstens klaren Vorstellungen erfunden worden sind) diese Form zu erreichen; und da die Vollkommenheit eines jeden Dinges nach seinem Endzwecke beurtheilt werden muß, so muß auch die Vollkommenheit einer jeden Sprache, nach dem Endzwecke

von Sprache überhaupt beurtheilt werden. Sollen wir also in diesem Betracht verschiedene Sprachen unter einander vergleichen, so müssen wir sie alle mit einer idealischen, dem Endzwecke von Sprache überhaupt angemessensten vergleichen, um dadurch den Grad der Vollkommenheit einer jeden, nach dem Grade seiner Näherung zu dieser idealischen Sprache zu bestimmen.

Ich will also erstlich einige Hauptbedingungen dieser idealischen Sprache angeben, und dadurch den Grad der Voll- oder Unvollkommenheit der wirklichen Sprachen überhaupt bestimmen, wodurch der denkende Leser, wenn er dazu ein Sprachkundiger ist, im Stande seyn wird, auch verschiedene Sprachen in diesem Betracht unter einander zu vergleichen; ich betrachte aber hier die Vollkommenheit der Sprache bloß als die Vollkommenheit der Zeichen in Beziehung auf die dadurch bezeichneten Gedanken, nicht aber ihre Vollkommenheit an und für sich, (in Ansehung des Wohlklangs der Töne).

1) In einer idealischen Sprache müssen die Zeichen, (Wörter) mit den dadurch bezeichneten Dingen (Begriffen) aufs genaueste übereinstimmen. Zu diesem Behuf müssen erstens die Partes Orationis ihrer Anzahl und Qualität nach, nicht

von den wirklichen Sprachen abſtrahirt, ſondern nach Principien a priori beſtimmt, und mit einander in einem Syſtem geordnet werden; dieſes Poſtulat iſt möglich: weil die Logik und die Transſcendentalphiloſophie, deren Objekte a priori beſtimmt und vollzählig gemacht werden können, (das Objekt jener iſt ein Ding überhaupt, die Objekte dieſer aber, durch Bedingungen a priori beſtimmte Dinge ſind), den Grund dazu abgeben können.

Es müßte alſo nicht mehr oder weniger Partes Orationis geben, als es Formen oder Arten der Dinge auf einander zu beziehen giebt; dieſe müßten wider in Unterarten abgetheilt werden, wie auch in den daraus zuſammengeſetzten Arten; die Hauptarten müßten durch primitive, die darunter enthaltene oder zuſammengeſetzte Arten durch, aus den primitiven abgeleitete und davon zuſammengeſetzte, Zeichen ausgedruckt werden. Wir wollen z. B. Ariſtoteles Kategorien als die allgemeinſten Formen des Denkens annehmen, ſo werden wir erſtlich zwei partes orationis haben, welche zwei Hauptarten von Begriffen bezeichnen, nämlich Subſtanz und Accidenz (weil die neun Kategorien, außer Subſtanz, lauter Accidenzen ſind). Da aber dieſe beide ſich auf einander beziehen,

und ſich einander wechſelsweiſe erklären; ſo werde ich beide erſtlich durch ein gemeinſchaftliches Zeichen ausdrücken, hernach aber dieſes gemeinſchaftliche Zeichen auf zwei verſchiedene Arten beſtimmen, um dadurch jeden dieſer beiden Hauptbegriffe auf eine beſondere Art auszudrücken. Wenn ich z. B. Subſtanz ba nennen werde, ſo werde ich Accidenz ab, d. h. mit denſelben Buchſtaben, nur in umgekehrter Ordnung benennen; die Einerleiheit der Buchſtaben würde alsdann die Einerleiheit der Beziehungen dieſer Begriffe auf einander, die verkehrte Ordnung aber ihre entgegengeſetzte Stellung in dieſer Beziehung andeuten. Ich werde ferner Subſtanz (dasjenige, was bloß als Subjekt und nicht als Prädikat von irgend etwas gedacht wird) in ihre Unterarten eintheilen.

a) Subjectum logicum. Dieſes wiederum in ſeine Untergattungen:

α) Das unbeſtimmte allgemeine Ding.

β) Das Beſtimmte. Z. B. Weſen, Eigenſchaft, u. dergl.

b) Subjectum reale, dieſes hinwiederum,

α) Subjectum reale a priori.

β) a posteriori. — Und da ich das unbeſtimmte Subjectum logicum ba genannt habe, ſo

werde ich das Bestimmte bac, das Subjectum reale a priori bai, das a posteriori bau nennen. Und so werde ich mit meiner Eintheilung fortfahren, so lange es das Bedürfniß zu sprechen erfordert. Das Adjectivum und Adverbium muß anders als Eigenschaft und anders als Zufälligkeit bezeichnet werden. Eine und dieselbe Präposition muß nicht zugleich verschiedene Beziehungen bedeuten. In dieser idealischen Sprache wird also alles seinen Grund haben, alle Zeichen, außer den irresolubien, werden so wie die Begriffe, die sie bezeichnen, in die irresolubeln aufgelöst werden können. Man wird die Entstehungsart der Begriffe und ihre Verhältnisse zu einander aus der Entstehungsart der Zeichen und ihrer Verhältnisse zu einander mit Gewißheit angeben können, und dadurch die Einsicht der Wahrheit sehr erleichtern.

Wie stehet es aber in diesem Betracht mit den wirklichen Sprachen? — Man muß gestehen, daß obschon man hierin ziemlich Progressen gemacht hat, man doch noch weit entfernt ist, dieses Ideal zu erreichen. Unsere Sprachen haben zwar, (nicht wie die huronische) viele Ableitungen und Zusammensetzungen; aber ist man damit so weit gegangen, als man gehen könnte und sollte? sind die Partes orationis genau be-

ſtimmt; ſind alle Begriffe, ſo wie ihre Zeichen in ein Syſtem (der Natur gemäß) geordnet? Ich glaube, man wird dieſe Fragen mit Nein beantworten müſſen.

Beſonders fehlt es in den wirklichen Sprachen an einem Kriterium, woran man die eigentlichen Ausdrücke erkennen, und von den uneigentlichen (da es einmal uneigentliche Ausdrücke wegen Mangel an eigentlichen geben muß) unterſcheiden kann (wie es doch, wenn die Zeichen mit den dadurch bezeichneten Dingen aufs genaueſte übereinſtimmen ſollten, ſeyn müßte). Welches einen berühmten Schriftſteller mit mehrern andern zu der Behauptung verleitet hat, daß der größte Theil Wörter einer jeden Sprache aus uneigentlichen Ausdrücken beſtehet. Dieſe Behauptung iſt nicht nur unrichtig (wie ich bald zeigen werde), ſondern ſie iſt auch dem Intereſſe der Vernunft und der wahren Moralität (die der Empfindelei entgegengeſetzt iſt) zuwider: indem ſie den Materialismus begünſtigt, den Satan über den guten Geiſt, den Ahriman über den Ormuzd, ich meine die Einbildungskraft, die beſtändig ihr Reich zu erweitern und die Vernunft zu verdrängen ſucht, über die Vernunft triumphiren läßt. Daß aber

auch dieſe Behauptung an ſich unrichtig iſt, beweiſe ich auf folgende Art.

Was ſind Tropen? Man ſagt gemeiniglich*): Tropen ſind Ausdrücke, die von ihrer urſprünglichen Bedeutung auf andere Bedeutungen abgeleitet worden ſind. Ich frage aber hier nicht nach der Nominaldefinition von Tropen; ſondern nach der Realdefinition, d. h. nach den Merkmalen, wodurch man die uneigentlichen abgeleiteten Bedeutungen erkennen, und von den eigentlichen urſprünglichen unterſcheiden kann? denn ſo lange wir dieſe nicht ausfindig gemacht haben, hilft uns jene zu nichts. Die Vernachläßigung dieſer Beſtimmungsmerkmale hat dieſen berühmten Schriftſteller**) mit mehrern andern verleitet, zu behaupten, daß der größte Theil einer jeden Sprache aus Tropen oder uneigentlichen Ausdrücken beſtehe; und dieſes zu beweiſen, werden Ausdrücke, die heterogenen Dingen gemein ſind, angeführt, als begreifen, faſſen, u. dgl. Dieſe Behauptung aber läßt die Poeſie zu weit in das Gebiet der Proſe ſtreifen, und dadurch dieſe zu ſehr verdrängen, ſo daß wir in dieſem

*) Sulzers Theorie der ſchönen Wiſſenſchaften: Tropen.

**) Sulzer, am angeführten Orte.

Betracht nie mit Gewißheit ausmachen, was Poeſie und was Proſe ſey. Ich werde mich bemühen, dieſe von mir aufgeworfene Frage aufzulöſen, Proſe und Poeſie in ihre Rechte einzuſetzen, und ihre Unterſcheidungsmerkmale nach Prinzipien a priori feſtzuſetzen, woraus zugleich erhellen wird, daß nicht der größte, ſondern der kleinſte, Theil der Sprache aus Tropen beſtehen kann.

Um dieſes zu bewerkſtelligen, muß ich einige Wahrheiten vorausſchicken: 1) Der Gebrauch eines uneigentlichen Ausdrucks muß nicht nur einen ſubjektiven, ſondern auch einen objektiven Grund haben. Ja ſogar jener ſetzt dieſen voraus, indem der objektive der Grund der Möglichkeit einer Aſſociation überhaupt, der ſubjektive hingegen der Grund der beſondern Beſtimmung der Reihe dieſer Aſſociation iſt. Dieſes wird mir jeder, wie ich hoffe, auch ohne Beweis zugeben. 2) Die Aehnlichkeit der Objekte kann dieſen Grund nicht abgeben; denn laßt uns ſetzen ein Objekt ab (a durch b beſtimmt) deſſen eigentlicher Ausdruck x iſt. Laßt uns wieder annehmen, ein anderes Objekt ai, das (wegen ſeiner Aehnlichkeit mit dem vorigen, in ſo fern a in beiden einerlei iſt) durch eben dieſen Ausdruck, der in Anſehung ſeiner uneigentlich iſt, bezeichnet wird; ſo müſſen wir noth-

nothwendig annehmen, daß dieſer Ausdruck nicht das ganze Objekt ab oder ai, ſondern nur das beiden gemeinſchaftliche a (das Beſtimmbare, welches in einem jeden derſelben anders beſtimmt wird) bedeuten muß; denn ſonſt wäre ſein Gebrauch von ai ohne Grund. Er iſt alſo in Anſehung ai ſowohl als in Anſehung ab eigentlich, weil er in beiden eben daſſelbe a bedeutet. Wir müſſen alſo (wenn anders ein uneigentlicher Ausdruck möglich ſeyn ſoll) einen andern Grund ſeines Gebrauchs aufſuchen. Nun aber giebt es auch außer der objektiven Beziehung der Dinge auf einander (durch Einerleiheit, Entgegenſetzung, u. dergl.) auch ſubjektive Beziehungen; ich meine nicht zufällige, die bei beſondern denkenden Individuis einen beſondern Grund haben, ſondern weſentliche, der ganzen Art eigne Beziehungen, d. h. durch Formen unſers Erkenntnißvermögens, die ſich auf Objekte überhaupt beziehen, z. B. Subſtanz und Accidenz, Urſache und Wirkung u. dergl. Hierin müſſen wir alſo den Grund dieſer Ableitungen ſuchen, und da dieſe Beziehungen nichts anders, als die aus der Logik beſtimmten Formen der Erkenntniß in Beziehung auf Gegenſtände überhaupt ſind; ſo können wir auch die daraus entſpringenden Tropen nach denſelben

principiis a priori bestimmen, und die Gränzen zwischen Prose und Poesie aufs genaueste angeben.

Ich will mich hierüber näher erklären:

In jeder Sprache finden sich transscendentale Ausdrücke, oder solche, die materiellen und immateriellen Dingen gemein sind, als z. B. Bewegung des Körpers und des Gemüths, fassen einen Körper und fassen einen Gedanken u. dgl. Ferner weiß man aus der Geschichte der menschlichen Entwickelung, daß die sinnlichen Vorstellungen und Begriffe (in Ansehung unsres Bewußtseyns) der Zeit nach eher als die intellektuellen sind. Man schloß daher, daß diese transscendentalen Ausdrücke ursprünglich und eigentlich zur Bezeichnung der sinnlichen Gegenstände bestimmt, hernach aber von da zur Bezeichnung der übersinnlichen abgeleitet worden sind; woraus die von mir angeführte Meinung in Ansehung der Tropen entstanden ist. Ich hingegen behaupte: Gesetzt auch, daß es in Ansehung der Geschichte unserer Erkenntniß und ihrer Bezeichnung (der Sprache) damit seine Richtigkeit hätte, (welches ich doch nie zugeben werde, indem die Erkenntniß des besondern Materiellen die Erkenntniß des allgemeinen Formellen, worunter es subsu-

mirt, und wodurch ſeine Erkenntniß bewirkt wird, vorausſetzt); ſo folgt doch hieraus nicht, daß dieſe transſcendentalen Ausdrücke nicht eben ſo gut in Anſehung immaterieller Dinge als in Anſehung der materiellen eigentlich ſeyn ſollten, oder genauer, daß ſie nicht in Anſehung des transſcendentalen den heterogenen Dingen gemeinſchaftlichen Begriffes eigentlich ſeyn ſollten. Denn man kann doch nicht ſagen, daß wenn z. B. Adam im Paradieſe erſtlich eine rothe Kirſche geſehen und ſie roth genannt hat, und dann einen rothen Apfel und dieſen auch roth genannt, daß deswegen Adam erſtlich eines proſaiſchen, dann aber eines poetiſchen Ausdrucks ſich bedienet hat, und daß der Ausdruck roth, in Anſehung der Kirſche eigentlich, in Anſehung des Apfels aber uneigentlich und tropiſch iſt; weil in der That der Ausdruck roth ſo wenig die Kirſche als den Apfel, ſondern das ihnen Gemeinſchaftliche bedeutet. Hier iſt eben der Fall. Bewegung bedeutet Wechſel der Beſtimmungen in der Zeit, nur mit dem Unterſchiede, daß bei Bewegung eines Körpers dieſe Beſtimmung ſelbſt ſowohl als ihr Wechſel äußere Verhältniſſe im Raume ſind; dagegen ſie bei Gemüthsbewegungen innere Verhältniſſe (der Einerleiheit oder Verſchiedenheit) ſind. Abbrechen z. B. (eine Blume oder die

Rede) heißt im transscendalen Begrif: Etwas, was durch irgend eine Einheit überhaupt mit etwas Anderm verknüpft ist, davon trennen. Nun ist im Abbrechen einer Blume diese Einheit auf eine besondre Art dadurch bestimmt, daß sie die Einheit der Wirklichkeit (zugleich seyn in Zeit und Raum) ist; beim Abbrechen der Rede aber ist sie die Einheit der Möglichkeit, oder des Begrifs. Bewegung (des Körpers oder des Gemüths) ist in transscendentaler Bedeutung Veränderung, d. h. Wechsel der Modifikationen in einem und demselben Subjekt. Die körperliche Bewegung erhält noch eine besondere Bestimmung, daß es nämlich äussere Modifikationen (Beziehung des Körpers auf verschiedene Räume) sind. Bewegung des Gemüths hingegen wird durch innere Modifikationen bestimmt. Fliessen bedeutet eine stetige Folge der Theile eines Ganzen auf einander, mit dem Unterschiede, daß bey einem flüssigen Körper diese stetige Folge sowol dem Raume als der Zeit nach, hingegen bey einer fliessenden Rede nur der Zeit nach, gedacht werden kann. Flüchtig ist dasjenige, dessen Theile (durch irgend eine Ursache) leicht getrennt werden können, so daß man sie nicht mehr erkennen kann. Beym Queckſilber z. B. geschiehet dies durchs

Feuer. Ein Gedanke ist flüchtig dadurch, daß man keinen Zusammenhang unter seinen Theilen bemerkt Ausser bedeutet verschieden; bey sinnlichen Objekten ist diese Verschiedenheit durch Bestimmungen des Raumes, bey Begriffen hingegen durch innere Bestimmungen, auf eine besondre Art bestimmt. Ich will noch aus mehreren Beyspielen dies einzige aus der hebräischen Sprache anführen. Das Verbum אכל verzehren, bedeutet sowol essen, als verbrennen; der transcendentale Begrif ist in beyden eben derselbe; nämlich: Erhaltung des Daseyns des einen Dinges durch die Zernichtung eines andern Dinges. Dieser Ausdruck ist daher ursprünglich und eigentlich sowol vom Verbrennen des Feuers, als vom Verzehren der Thiere. Denn die Flamme wird durch Zernichtung der brennbaren Materie, so wie die Thiere durch Zernichtung der Nahrungsmittel erhalten; der Ausdruck also: das Feuer verzehrt das Holz, ist in dieser Sprache keinesweges figürlich.

Die Erfindung der Sprache verräth ausserordentlich viel Witz und Scharfsinn zugleich; denn die transscendentalen Ausdrücke bedeuten transscendentale Begriffe. Diese werden aber durch Vergleichung der Dinge und der Einsicht in ihre Einerleyheit hervorgebracht, welches ein Geschäft

des Witzes ist; ferner setzt es zugleich einen hohen Grad der Abstraktion voraus, ohne den man dieses Einerley an sich nicht denken kann. Es ist aber zu bemerken, daß hier die Wirkungen des Witzes sich viel weiter, als die Wirkungen des Verstandes erstrecken. Daher findet man in jeder Sprache Ausdrücke für transscendentale Begriffe (solche, die in verschiedenen Arten der Dinge einerley sind). Es fehlen aber mehrentheils Ausdrücke für konkrete Begriffe (die vorigen auf besondre Arten bestimmte); man hat z. B. einen Ausdruck für Bewegung überhaupt, nicht aber für Bewegung des Körpers oder des Gemüths, und so ist es auch mit allen vorher angeführten Beyspielen. Dieses beweist aber keinesweges die Lockische Behauptung, daß nämlich Verstand und Witz in ihren Wirkungen sich einander entgegengesetzt sind; sondern die Ursache liegt hier bloß darin, daß nämlich jede zu erlangende eine schon erlangte Kenntniß voraussetzt; dasjenige also, was in verschiedenen Dingen einerley ist, wird eher, als dasjenige, wodurch sie von einander verschieden sind (in so fern hier keine Vergleichung statt findet) erkannt. Ist aber dasjenige, wodurch die Dinge verschieden sind (die besondern Bestimmungen eines jeden) wiederum etwas, das in jedem derse-

ben mit einem dritten einerley ist; so wird es dadurch gleichfalls erkannt. Man siehet also hieraus, daß der Verstand mit dem Witze in gleichem Schritte geht, und daß beide in der That ohne einander nicht gedacht werden können. Ich will dieses durch ein Beyspiel erläutern. Der zum erstenmale ein Viereck bemerkt hat, d. h. eine Figur von vier Seiten, nannte dieselbe Viereck. Er bemerkt hernach abermal ein Viereck, das aber in Absicht seiner Winkel von dem vorigen verschieden ist (z. B. daß es ein rechtes das andre hingegen ein schiefwinklichtes ist); er nennt also dieses, in so fern es mit dem vorigen einerley ist, auch Viereck. Er kann es aber noch nicht in Absicht der Winkel bestimmen, weil er noch keinen Begrif von einem rechten oder schiefen Winkel hat. Er muß daher erst den Begrif der besondern Bestimmung auch ausser dem dadurch bestimmten Dinge antreffen; alsdann kann er diese Bestimmung als eine Bestimmung (durchs Vergleichen mit ihrem Begriffe) erkennen, und dadurch vom bestimmten Dinge selbst einen deutlichen Begrif erlangen. Hieraus erhellet zugleich, daß die Namen der abstrakten eher, als die der konkreten Dinge, haben müssen erfunden werden, weil nämlich jene nur eine einzige Vergleichung, diese hingegen mehrere Vergleichungen voraussetzen.

Nun bin ich auch im Stande, den Urſprung der Synonime, und was aus ihrer größern oder geringern Anzahl in einer gegebenen Sprache in Abſicht auf dieſelbe zu ſchlieſſen ſey, anzugeben. Der Gang der Sprache iſt, wie folgt: 1) werden die transſcendentalen Begriffe bemerkt, und durch transſcendentale Ausdrücke benennet; 2) werden auch die beſondern Beſtimmuugen derſelben bemerkt; dieſe (weil ſie mehr Kenntniß erfordern) werden aber nur von dem geringern Theile der erſten Spracherfinder bemerkt, und daher von denſelben mit Ausdrücken, die von dem vorigen verſchieden ſind, bezeichnet; der andre Theil hingegen behält noch immer die transſcendentalen Ausdrücke auch für die beſondern Begriffe; er braucht aber zugleich auch dieſe neuerfundenen Namen; ſie ſind alſo in Anſehung ſeiner Synonime. Dieſer Theil der Spracherfinder nähert ſich immer (durch Erlangung mehrerer Kenntniſſe) dem vorigen, wodurch er alſo den Gebrauch der Worte näher beſtimmen lernt; dieſe Synonime müſſen daher nach und nach es zu ſeyn aufhören. Da aber der andre Theil gleichfalls immer vorwärts gehet, und neue Unterſchiede der Dinge, die wie, derum neue Ausdrücke erfordern, ausfindig macht; ſo bleiben beide Theile beynahe immer in gleichem Abſtande von einander.

Die transſcendentalen Ausdrücke, die wegen der Aehnlichkeit der Objekte es ſind, müſſen alſo von der Anzahl der Tropen ausgeſchloſſen werden. Die eigentlichen Tropen ſind transſcendentale, der Form nach heterogenen Dingen gemeinſchaftliche, Ausdrücke; ſie werden von dem einen Gliede eines Verhältniſſes (das ſie urſprünglich und eigentlich bedeuten) auf ſein Correlatum abgeleitet; denn Dinge, die gar keine objektive ſowol als ſubjektive Beziehung auf einander haben, können auch keinen gemeinſchaftlichen Ausdruck haben (denn dieſe hätte alsdann keinen Grund). Aehnliche Dinge, d. h. die eine objektive Beziehung der Einerleyheit auf einander haben, können zwar aus dieſem Grunde einen gemeinſchaftlichen Ausdruck haben; dieſer iſt aber keinem von beiden, ſondern dem, was in beiden einerley iſt, eigen. Hingegen hat Verwechſelung der Correlata einer relativen Form 1) einen ſubjektiven Grund (die ſubjektive Vereinigung beider durch dieſe Form, wodurch ſie einander ſubſtituirt werden können); 2) bedeutet dieſer Ausdruck nicht etwas beiden Gemeinſchaftliches, weil ſie als Correlata ſich zwar auf einander beziehen, aber zugleich einander ausſchlieſſen müſſen. Sie ſind daher wahre Tropen, und da die Anzahl dieſer relativen Formen beſtimmt werden

kann: so kann auch die Anzahl der verschiedenen Arten Tropen dadurch bestimmt werden. Ich will einige Beyspiele dieser Art Tropen anführen, wodurch ihr Unterschied von den vorigen, fälschlich so genannten, leicht in die Augen fallen wird.

Abend in der deutschen Sprache, ist ein transscendentaler, heterogenen Dingen gemeinschaftlicher, Ausdruck; denn er bedeutet sowol die Zeit als die Gegend, worin sich die Sonne vor ihrem Untergang befindet; aber keinesweges etwas beiden Gemeinschaftliches (denn diese beziehen sich zwar auf einander und geben wechselsweise Merkmale von einander ab, aber eben darum schliessen sie einander aus); wir müssen also nothwendig annehmen, daß dieser Ausdruck ursprünglich und eigentlich einem derselben zukommt, von da aber auf den andern abgeleitet worden ist. Ja wir können sogar ausmachen, welchen von beiden er eigentlich und welchen er bloß trovisch bedeutet; denn weil die Zeit vor dem Untergang der Sonne (Aufhören ihres Leuchtens über unserm Horizont) auch an sich ohne Beziehung auf die Gegend begriffen werden kann, nicht aber umgekehrt: so ist es natürlich, daß dieser Ausdruck ursprünglich der Zeit beygelegt worden ist, von da aber auf die Gegend (wegen ihrer subjektiven Syntheſis) abgeleitet wor-

den, folglich in Ansehung dieser ein Tropus ist. So wird auch die Proposition vor, von der Zeit eigentlich, vom Raume aber uneigentlich gebraucht, weil diese Zeitbestimmung auch an sich, die Ortsbestimmung aber (z. B. vor mir, vor der Stadt, u. dgl.) nur in Beziehung auf jene begriffen werden kann. So ist auch der Ausdruck: die ganze Stadt ist bestürzt. Hier wird das Wort Stadt von seiner eigentlichen Bedeutung auf etwas, das damit in Beziehung, nicht aber das demselben ähnlich ist, (die Einwohner) angewandt; daß aber dieser Ausdruck von den Einwohnern uneigentlich ist, erhellet daraus, weil für diese schon ein anderer eigentlicher Ausdruck in der Sprache anzutreffen ist.

Das Resultat dieser Betrachtung ist also dieses. 1) Poesie und Prose (ohne Rücksicht auf das Mechanische der Sprache) werden in Ansehung ihrer Ausdrücke als Zeichen in Beziehung auf die dadurch bezeichneten Dinge dadurch erkannt, und von einander unterschieden, daß nämlich die Ausdrücke der erstern eigentliche, der letztern hingegen uneigentliche oder abgeleitete Ausdrücke sind. 2) Die Dinge, deren Ausdrücke von einander abgeleitet werden, dürfen nicht ausser aller Beziehung auf einander seyn, weil sonst diese Ableitung kei-

nen Grund haben würde. 3) Diese Beziehung kann nicht die Einerleyheit seyn, weil sonst die Bedeutung zwar transscendental, aber nicht abgeleitet seyn würde. 4) Die Beziehung dieser Dinge auf einander muß also eine subjektive Beziehung seyn, und da die verschiedenen Arten subjektiver Beziehungen der Dinge auf einander aus der Logik bestimmt und vollzählig gemacht werden können: so können auch alle möglichen Arten von Tropen, nach diesem Prinzip a priori bestimmt angegeben, und in ein System gebracht werden. 5) Daß die Prose sehr wenige tropische Ausdrücke hat, weil, wie gezeigt worden, die transscendentalen Ausdrücke, weit entfernt tropisch, d. h. poetisch zu seyn, vielmehr die allerabstraktesten Ausdrücke sind. Die andern Tropen (eigentlicher Figuren), als die Personifikation, Apo rophe, Hyperbel ꝛc. betreffen nicht einzelne Ausdrücke, sondern vielmehr ganze Redensarten und Wendungen, die einem gewissen Gemüthszustande eigen sind, folglich hier nicht in Betrachtung kommen; es bleiben also nur die Verwechselung der Correlata übrig, die in jeder Sprache von geringer Anzahl seyn müssen. Ich glaube durch diese Betrachtung auf eine genugthuende Art die Ehre der Prose gerettet zu haben, um mit Jourdain ausrufen zu können:

Par ma foi, il-y-a plus de quarante ans que je dis de la proſe ſans que j'en ſuſſe rien *).

Dergleichen Betrachtungen veranlaßten einen berühmten Gelehrten des vorigen Jahrhunderts in England, Biſchof J. Wilkins, auf die Erfindung einer philoſophiſchen Sprache, das heißt einer ſolchen, die dieſer Form völlig gemäß ſeyn ſoll, zu denken.

Ich werde hier ſeine Gedanken darüber nach dem Lord Monboddo anführen, und nach Gelegenheit einige Anmerkungen hinzufügen; wor aus man ſowohl den Plan dieſes Autors, als das was meiner Meinung nach davon zu halten ſey, leicht überſehen wird. Erſtlich ſagt er: „Alle „Dinge in der Natur können in gewiſſe Klaſſen „gebracht werden, welche bei den Logikern genus „und ſpecies heißen." — Ich füge hinzu, daß bei Objekten des Verſtandes, das heißt, bei ſolchen die der Verſtand aus ſich ſelbſt hervorbringt, oder den ſogenannten willkührlichen Begriffen, dieſe Eintheilung und Ordnung in genus und ſpecies, nach ihrer Entſtehungsart aus einander allgemein beſtimmt werden kann. Hingegen iſt es mit den

*) Le Bourgeois gentil-homme. Acte II. Scene IV.

Objekten a posteriori hierin ganz anders beschaffen: diese können zwar auch in genus und species eingetheilt, und unter einander geordnet werden; aber da wir ihr inneres Wesen nicht kennen, so geschiehet dieses nicht nach einem allgemeinen objektiven, sondern bloß nach einem subjektiven Grund, der bei verschiedenen denkenden Köpfen verschieden seyn kann; so daß die darauf gebauete Sprache, eine natürliche philosophische, keinesweges aber eine allgemeine Sprache seyn wird.

Zweitens: „Nur auf diesem Wege (der Ein„theilung und Ordnung in genus und species) ge„langen wir zur Erkenntniß oder zum Begrif eines „Dinges; denn wir wissen nichts an sich selbst, „sondern nur Beziehungsweise, indem wir „wissen, zu welcher Art oder Gattung es gehöret, „d. h. was es mit andern gemein, und was es „verschieden hat." — Erkennen heißt ein besonderes Ding einem allgemeinen Begriffe subsumiren, d. h. dasselbe einem Dinge von höherer Ordnung unterordnen.

Drittens, sagt er *): „Diese Begriffe, „durch Vergleichung der Dinge untereinander gebil-

*) Monboddo über den Ursprung der Sprache. II. 268.

„der, ſind es, die durch gewiſſe hörbare oder ſicht„bare Zeichen ausgedrückt, das ausmachen, was „wir Sprache nennen; und ſind die Zeichen „ſo beſchaffen, daß ſie eine Beziehung auf die „Klaſſe haben, worin die Sache zu finden iſt, ſo „daß wenn wir die Zeichen verſtehen, wir wirk„lich die Definition der Sache haben: dann iſt „die Sprache in Wahrheit eine philoſophiſche „Sprache, und die unter Philoſophen, welche die „Dinge in gehörige Klaſſen geordnet und einge„theilt haben, allgemein ſeyn muß. Sie kann auch „die natürliche Sprache heißen.“ — Daß die Sprache bloß Zeichen allgemeiner Begriffe iſt, wird nicht nur von den Sprachlehrern einſtimmig aus der Geſchichte der Sprache beſtätigt, indem ſie zeigen, daß die Nomina propria anfänglich appellativa waren; ſondern es folgt auch nothwendig aus dem vorhergehenden Satz, weil wir nämlich nur durch Vergleichung des Unbekannten mit dem Bekannten zur Erkenntniß des erſtern gelangen. Die eigenen Namen bedeuten immer eine allgemeine Eigenſchaft, obſchon dieſe Bedeutung mit der Zeit vergeſſen worden iſt, welches an allen hebräiſchen nominibus propriis zu erſehen iſt. Was aber die Allgemeinheit der auf dieſe Art gebildeten Sprache betrift, ſo habe ich ſchon

bemerkt: daß dieſe nur bei Dingen a priori erreicht werden kann, nicht aber bei Dingen a poſteriori. Denn die verſchiedenen Syſteme der Naturgeſchichte z. B. machen eine verſchiedene Rangordnung der Dinge nothwendig; was nach dem einem Syſtem genus, iſt nach dem andern ſpecies, und ſo auch umgekehrt. Folglich kann die nach einem jeden dieſer Syſteme eingerichtete Sprache nicht allgemein ſeyn.

Viertens. „Der Unterſchied zwiſchen einer „ſolchen und der gemeinen Sprache iſt einleuchtend, denn die urſprünglichen Wörter jener „Sprache haben gar keine Verbindung mit der „Natur der Dinge oder der Klaſſen, wozu ſie gehören.“ Z. B. das Wort Menſch hat nichts mit Thier gemein, da doch das dadurch Bezeichnete zur Klaſſe des durch dieſen Bezeichneten gehört: in der philoſophiſchen hingegen müßte das Wort, das den Begrif Menſch bedeutet, das eigene was Thier bedeutet, ſeyn; nur mit einer beſondern Beſtimmung, um die Differenz anzuzeigen. „Und was die abgeleiteten betrift, ob ſie „gleich mit den urſprünglichen Wörtern eine Verbindung haben, ſo iſt es doch keine ſolche als die „Philoſophie verlangt, u. ſ. w.“

Ich werde noch einige Mängel der gemeinen in Vergleichung mit der philopsohischen Sprache, hinzufügen. Nämlich, in dieser müßten nicht nur die verschiednen Beziehungen der Subordination der Dinge, sondern auch die der Coordination, bezeichnet werden. Z. B. Etwas und Nichts, Licht und Finsterniß u. dergl. müßten nicht durch verschiedene Wörter bezeichnet werden, sondern mit eben demselben Worte, weil sie in einerlei Beziehung auf einander stehen, nur mit verschiedenen Bestimmungen, die die Verschiedenheit der Stellung der Glieder eben derselben Beziehuug andeuten. So wie ich in Ansehung von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, bemerkt habe. Ferner, finde ich auch, wie schon bemerkt worden, daß die Partes Orationis und ihre Unterabtheilungen, nach keinem Princip a priori bestimmt und unter einander geordnet sind. Ich will nur z. B. den Artikel in den lebenden Sprachen anführen; wozu nützt dieser? Deutschlands philosophischer Sprachforscher*) sagt: „Der Artikel wird gebraucht, einem „Substantivo die Selbstständigkeit, die es als ein „Gattungsnamen verloren hat, wenn es nöthig

*) Hrn. Adelungs Sprachlehre. 248.

„ist, wiederzugeben." Ich muß gestehen, daß ich diesen Grund nicht einsehen kann. Ist die Rede von der Gattung, wie z. B. in diesem Satze: Der Mensch ist sterblich, so ist der Artikel gewiß überflüßig; denn die Bedeutung ist hier: dem Begrif Mensch als Subjekt, kömmt der Begrif sterblich, als Prädikat zu. Ist aber die Rede von einem besondern Menschen, so wird er durch ein Pronomen relativum oder demonstrativum bestimmt. Z. B. der Mensch, welcher gestern da war, ist wieder gekommen; oder: dieser Mensch ꝛc. Ja zuweilen ist sogar dieses nicht einmal nöthig, wo es nicht zu besorgen ist, daß der Zuhörer ihn mit einem andern verwechseln wird, wie z. B. Davus Horazens Sklav zu seinem Herrn sagt: aut insanit homo, (womit er den Horaz meint) aut versus facit,*) und daß dieser ihn wohl verstanden hat, sehen wir deutlich aus seiner Antwort.**)

Ferner laßt uns sehen: wie stehet es mit den Unterabtheilungen? Nomen substantivum z. B. hat als ein besonderer Redetheil zwar eine besondere

*) Horat. L. II. Satir. 7.

**) Ocius hinc te Ni rapis accedes opera agro nona Sabino.

Form; aber wie vielerlei nomina ſubſtantiva muß eine philoſophiſche Sprache nicht unterſcheiden, wie ich ſchon bemerkt habe? Dieſe verſchiedene Arten nominum müßten alſo durch verſchiedene Formen, wodurch ſie erkannt und von einander unterſchieden werden können, bezeichnet werden; woran es in der gemeinen Sprache aber mangelt. So iſt es auch mit den Präpoſitionen. Was für verſchiedene Beziehungen bezeichnet nicht in den gemeinen Sprachen eben dieſelbe Präpoſition? z. B. aus einem Orte kommen; aus etwas (eine Materie) machen; aus etwas ſchließen, u. dergl. Die philoſophiſche Sprache wird freilich alle dieſe Beziehungen auch mit eben demſelben Worte ausdrücken: nämlich, wegen des allen gemeinſchaftlichen Begrifs den ſie nothwendig haben müſſen; weil ſonſt die Einerleiheit der Bezeichnung ohne Grund wäre. Aber ſie wird doch zugleich dieſes gemeinſchaftliche Wort, in jeder dieſer Beziehungen auf eine andere Art beſtimmen, und ſo iſt es auch mit allen übrigen Abtheilungen beſchaffen.

Ich glaube, das Angeführte ſey hinreichend, von der von dem Biſchof erfundenen Sprache ſich einen Begrif zu machen. Leibnitz iſt (wie

Wolf ſich ausdrückt) pro eo quod ipſi erat ingenii acuminis, auf eine mit dieſer ähnlichen Idee gerathen, welche er: Ars characteriſtica combinatoria, wie auch ſpecioſa generalis nennt. Dieſe iſt nicht eben die Erfindung einer philoſophiſchen Sprache, ſondern einer Art Zeichen überhaupt, die zum Erfinden in Wiſſenſchaften gebraucht werden können. Nämlich zum Erfinden eines neuen Satzes, oder zur Auflöſung eines Problems wird erfordert: erſtens ein bekannter oder gegebener (hypothetiſcher) Satz, der durch Zeichen ausgedrückt wird, z. B. eine algebraiſche Gleichung: zweitens, dieſen Zeichen werden gleichgeltende Zeichen ſubſtituirt, und dies ſo lange, bis man dadurch auf den zu findenden Satz geräth. Ich will dieſes durch ein leichtes Beiſpiel aus der Arithmetik erläutern. Es wird aufgegeben die Summe dieſer beiden Zahlen 752 und 183 zu finden; dieſe Zahlen ſind das Gegebene, und ihre Summe das Geſuchte; ich addire erſtlich 3 und 2, ſo kommt 5 heraus (der Satz $3 + 2 = 5$ iſt mir in der Anſchauung gegeben). Ferner $8 + 5 = 13$, (d. h. nach unſerm Zahlſyſtem 3 von dieſer und 1 von der darauf folgenden Ordnung) ich ſetze alſo 3 in dieſer und addire 1 zu der folgenden Ordnung; worin ich daher 9 ſetze: woraus das Geſuchte ent-

ſpringt 752 + 183 = 935. Leibnitz iſt daher auf den Gedanken gerathen, daß dieſe Methode, aus dem Bekannten das Unbekannte zu finden, allgemein und nicht bloß zum Gebrauch der Erfindung der Verhältniſſe der Quantitäten, ſondern auch der Qualitäten eingerichtet werden kann. Er hat aber dieſe Idee nicht weiter verfolgt. Ja er hat nicht einmal die Möglichkeit davon gezeigt, ſondern ſie blieb wie ſie war eine bloße Idee. Man ſiehet hieraus, daß obſchon Leibnitzens und des Biſchofs Idee einige Aehnlichkeit haben (in Anſehung ihres allgemeinen Gebrauchs), ſie doch, wie ich glaube, ſehr von einander verſchieden ſind. Leibnitzens Plan iſt weit wichtiger, als des Biſchofs, und ſeine Vollziehung eben um ſo viel ſchwerer; der Plan dieſes Letztern iſt bloß, den Gebrauch desjenigen was man auch ſonſt hat, oder zum wenigſten haben kann, zu erleichtern, und allgemein zu machen. Auch ohne die philoſophiſche Sprache können wir richtige Definitionen der Begriffe, Axiomen, und daraus nothwendig folgende Sätze haben, wodurch wir die gemeine Sprache in die philoſophiſche verwandeln. Da es aber ſchwer hält, bei jedem Worte aus der gemeinen Spra-

che, das wir gebrauchen, ein ihm äquivalentes in der philosophischen aufzusuchen, d. h. dasselbe zu übersetzen, wodurch Verwirrungen und Wortstreitigkeiten nothwendig entspringen, so wäre freilich des Bischofs Erfindung (unter gewisser Einschränkung) hierin von großem Nutzen.

Es ist also bloß ein Mittel Wahrheiten auf eine leichte Art zu erlernen, und andere zu lehren, nicht aber um dadurch neue Wahrheiten zu erfinden; dazu sind ganz andere Hülfsmittel nöthig. Was hilft mir z. B. daß ich von einer Hypothenuse eine richtige Erklärung habe, daß sie nämlich die Seite eines rechtwinklichten Dreiecks ist, die dem rechten Winkel entgegen liegt; ich werde doch ohne Konstruktion und gewisse Kunstgriffe in Ziehung einiger Nebenlinien, die man Artificia heuristica nennt, aus dieser Definition den Satz nie herausbringen: daß das Quadrat der Hypothenuse der Summe der Quadrate der Katheten gleich ist; und so in andern Fällen mehr.

Aber so weit dieser Plan sich erstreckt, ist er möglich, und seine Möglichkeit auch begreif-

lich. Hingegen, gehet Leibnitzens Plan nicht bloß auf Erleichterung der Erlernung, sondern der Erfindung in den Wissenschaften. Es ist aber unbegreiflich, wie er ihn doch hat ausführen wollen; denn dazu müßte man die Qualitäten, so wie die Quantitäten, in ihre absolute Einheiten (die irresolubilen) auflösen; sie aus diesen Einheiten (und folglich auch aus einander) entstehen lassen, und dadurch ihr Verhältniß zu einander bestimmen. Aber was schwer zu begreifen ist, ist deswegen noch nicht unmöglich. Ich muß also erstaunen über einen gewissen Ausdruck in Ploucquets Kalkul, wo es heißt: „Eine „Characteristica universalis gehört zu den Träu„men vortreflicher Köpfe." Ich muß den scharfsinnigen Verfasser dieser Schrift um Verzeihung bitten: eine Idee ist keinesweges ein Traum; sie ist vielmehr eine göttliche Eingebung zu nennen, und wie ich glaube, ist nichts einander so entgegen gesetzt, als eine Idee (wenn sie anders diesen Namen verdient), und ein Traum. In diesem ist keine Ordnung, kein Plan, lauter Zufall; in jener aber ist lauter Ordnung, der allerumfassendste Plan. Eine Idee von einer Sache, ist, wie Herr Kant sagt: die

Totalität der Bedingungen; mithin die höchste Bedingung derselben: ihr Gebiet ist das Unendliche, sie kann nicht aus diesem Grunde in einer Anschauung dargestellt werden, und doch ist sie reell; ja so gar der Grund der Realität aller unserer Erkenntniß.

Alle reinen Begriffe a priori sind eigentlich Ideen, indem wir sie bloß durch ein Schema in der Anschauung darstellen können, wie ich schon verschiedentlich gezeigt habe.

Ein kategorischer Vernunftschluß beruhet lediglich auf einer Idee, und obschon der Plan von Erfindung einer philosophischen Sprache, oder Characteristica universalis, nie in Ausübung gebracht werden kann, so kann man sich denselben als ein Ideal denken, und sich ihm immer nähern. Newtons Grundsatz in seiner Philosophia universalis: ein Körper bleibt an sich in dem Zustande der Ruhe oder der Bewegung, bis ihn ein anderer Körper aus diesem Zustande herausbringt, kann nie aus der Erfahrung bestätigt gefunden werden; denn wir finden nirgends einen Körper, der seinen Zustand immer behält, und doch ist dieser Grundsatz

als Idee reel; er kann durch Näherung bis ins Unendliche in der Anschauung dargestellt werden. Von dieser Art ist die Asymptote einer krummen Linie, und mehrere vortrefliche Ideen der reinen Mathematik. — —

Alle jetzt existirende ausgebildete Sprachen waren in ihrem Ursprunge so barbarisch, als wie irgend eine jetzt noch existirende barbarische Sprache, und durch eine immerwährende Näherung zu der Idee einer vollkommenern Sprache haben die Menschen, ohne es selbst zu wissen, sie zu ihrem jetzigen Grad der Vollkommenheit gebracht; und wie weit kann man nicht noch darin kommen, wenn man mit Vorsatz sich dies angelegen seyn läßt? Was hat nicht ein Lessing, ein Mendelssohn, Wieland, und andere vortrefliche Schriftsteller dazu beygetragen? Und was nicht ein Kant mit seiner so unrechtmäßig angeklagten eigenen Sprache? Wir werden freylich die höchste Vollkommenheit so wenig hierin, als irgend anderswo, je erreichen; wir können uns aber doch, wenn wir nur wollen, derselben bis ins Unendliche immer mehr nähern.

Besonders könnte dazu das Kantische System der Kategorien, die er aus den logischen Formen

herleitet, und vollzählig darstellt, gebraucht werden.

Nachdem ich also sowol Leibnitz, als auch die Philosophen jenseit des Meeres — penitus toto divisos orbe Britannos — angeführt und gezeigt habe, daß der Plan des Bischofs zwar begreiflich und dessen Ausführung möglich ist, daß er aber von der einen Seite den wichtigsten Nutzen, den man sich von einem so schweren Unternehmen verspricht, nämlich ein Mittel zur Erfindung in Wissenschaften abzugeben, auf keine Weise leisten kann: auf der andern Seite er hingegen zu weit ausgedehnt ist, indem der Bischof seine allgemeine Sprache auch zum Gebrauch der Bezeichnung der Dinge a posteriori bestimmt, die doch keine nothwendige allgemeine Klassifikation zulassen, wie ich schon bemerkt habe; daß aber dagegen Leibnitzens Plan von großer Wichtigkeit ist, indem sein Hauptentzweck Erfinden in Wissenschaften ist; daß er uns aber die Art, denselben auszuführen, nicht gezeigt hat; — so will ich es wagen, meine Meynung hierüber zu eröfnen: Ich pflichte nämlich des Bischofs Plan bey, aber schränke denselben für jetzt 1) bloß auf Allgemein-

machung und Erleichterung der Erlernung, nicht aber der Erfindung in Wiſſenſchaften; 2) ſchränke ich denſelben ferner bloß auf die reinen Wiſſenſchaften a priori (reine Mathematik, reine Philoſophie) ein, und in ſo fern glaube ich, daß er leicht auszuführen ſeyn wird, und dies auf folgende Weiſe: Man verfertige ein Wörterbuch, worin bloß Benennungen von Begriffen, die in der Philoſophia rationalis (Logik, Transſcendentalphiloſophie) vorkommen, z. B. Subjekt, Prädikat, Nothwendigkeit, Möglichkeit, Grund, Folge, Urſache, Wirkung u. ſ. w. Dieſe Benennungen müſſen ſo einfach als möglich ſeyn, d. h. einſylbig. Man verfertige aus dieſen zuſammengeſetzte Namen, zu den aus den vorigen zuſammengeſetzten Begriffen; z. B. Kraft wird keinen beſondern, ſondern einen, aus der Bezeichnung von Subſtanz und Urſache, zuſammengeſetzten Namen erhalten; u. dgl.

Ein auf dieſe Art eingerichtetes Wörterbuch kann für Philoſophen allgemein werden, und man ſiehet leicht ein, daß dieſe Sprache weit leichter zu erlernen ſeyn wird, als die griechiſche oder die lateiniſche, die doch ein Gelehrter lernen muß,

weil in dieſer Sprache bloß Namen der Formen, oder Arten, Objekte zu denken, nicht aber der Objekte ſelbſt, vorkommen. Dieſes Wörterbuch wird eigentlich eine Sammlung von Definitionen ſeyn; die Verbindung mehrerer Worte aus demſelben werden Sätze ausmachen, die verſchiedene logiſche Formen der Urtheile anzeigen werden. Da ich aber Willens bin, eine auf dieſe Art von mir verfertigte philoſophiſche Sprache dem gelehrten Publikum zur Prüfung darzulegen, ſo will ich mich jetzt bey ihrer Einrichtung nicht länger aufhalten.

Anmerkungen

und

Erläuterungen

über einige

kurz abgefaßte Stellen

in dieſer Schrift.

Propter egeſtatem linguae, et rerum novitatem.

Nachdem ich diese Schrift verfertigt hatte, fand ich beym Durchsehen derselben einige Stellen, worin ich mich zu weitläuftig, wiederum andere, wo ich mich zu kurz gefaßt hatte. Was das erste anbetrift, so glaube ich erstlich, daß der Schade so groß nicht seyn kann, wenn man sich über dergleichen Materien etwas weitläuftig verbreitet, und sie aus verschiedenen Gesichtspunkten in verschiedenen Verbindungen zeigt. Und dann, so könnte diesem Uebel nicht anders, als durch eine völlige Umarbeitung abgeholfen werden, welches aber (zum wenigsten für jetzt) nicht thunlich seyn möchte. Was aber das zweite anbetrift, so habe ich zu diesem Behuf folgende Anmerkungen verfertigt, wodurch ich dergleichen Stellen erläutert und völlig verständlich gemacht zu haben glaube. Und da ich also mein eigner Kommentator bin, so darf ich mir schmeicheln, meinen Sinn errathen zu haben; welches, wenn ich mich anders nicht betrüge, pro statu rerum — für kein geringes Verdienst eines Autors zu achten ist.

Anmerkungen und Erläuterungen.

Seite 2. Die Mathematik bestimmt ihre Gegenstände völlig a priori ꝛc.

Die Gegenstände der Mathematik sind Zeit und Raum, nach Regeln oder Bedingungen a priori bestimmt. Zeit und Raum an sich, abstrahirt von den besondern Bestimmungen, sind zwar (wie es gezeigt werden soll) Formen a priori von Gegenständen der Anschauung a posteriori, sie sind aber (in so fern sie selbst Anschauungen sind) Materie von Gegenständen der Mathematik; folglich ist die Materie dieser Gegenstände a priori. Die Formen, d. h. die Regeln oder Bedingungen selbst sind gewiß a priori, weil Regeln oder Bedingungen nicht gegeben, sondern bloß gedacht werden können.

(Seite 3.) Die Frage ist also: Wie ist Philosophie als eine reine Erkenntniß a priori möglich? Nach Kant: Wie ist Metaphysik möglich?

Daß die Philoſophie als eine angewendete Erkenntniß möglich iſt, iſt begreiflich. Wir haben nämlich allgemeine Erfahrungsſätze (die ſich auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen), welche wir durch Induktion herausgebracht haben; wir ſubſumiren die beſondern Fälle der Erfahrung dieſen allgemeinen Sätzen: dadurch ſind wir im Stande, rationem eorum quae ſunt vel fiunt anzugeben, d. h. zu philoſophiren. Wie iſt aber Philoſophie als eine reine Erkenntniß a priori (wo der Verſtand ſowol Materie als Form der Erkenntniß aus ſich ſelbſt hervorbringt) möglich? da der Verſtand bloß Regeln oder Bedingungen denken, nichts aber denſelben gemäß aus ſich ſelbſt ſchaffen kann? Soll ſich die Philoſophie nicht auf reelle, ſondern auf bloß logiſche Gegenſtände beziehen, ſo wird ſie dadurch in eine Logik verwandelt werden; aber alsdann wird ſie gar keinen Gebrauch haben, d. h. ſie wird auf beſondere Gegenſtände der Erfahrung nicht anwendbar ſeyn, indem man keinen Grund haben wird, eine beſtimmte Form viel mehr auf eine Art Gegenſtände, als auf eine andere Art zu applicíren, weil ihre Möglichkeit auf alle Gegenſtände ohne Unterſchied ſich beziehet. Ja ſogar ihre Realität an ſich wird zweifelhaft ſeyn, daß z. B. das Denken der Dinge im Verhältniſſe von

Urſache

Urſache und Wirkung zu einander keinen Widerſpruch enthält, iſt noch nicht hinreichend, die Realität dieſes Verhältniſſes zu beweiſen. Wir werden alſo nicht nur die Begriffe von Urſache und Wirkung, d. h. beſtimmte Gegenſtände der Erfahrung, der Form der hypothetiſchen Urtheile ſubſumirt, ſondern auch dieſe Form ſelbſt bezweifeln müſſen. Die Philoſophie beziehet ſich alſo nicht auf bloß logiſche Gegenſtände, nicht auf die a priori (wie die Mathematik), auch nicht auf die a poſteriori (wie die der Naturlehre); und ſo ſcheint ſchon alles erſchöpft zu ſeyn. Bey genauer Ueberlegung aber finden wir doch einen Ausweg, nämlich die Philoſophie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand, d. h. auf etwas, ohne welches kein reeller Gegenſtand überhaupt gedacht werden kann, nämlich auf Zeit und Raum, die die Materie der Gegenſtände a priori, und die Form der a poſteriori ausmachen. Ihre objektive Realität ſelbſt aber beruhet darauf, weil ohne ſie kein reeller Gegenſtand überhaupt gedacht werden kann. Wir finden z. B. die Form der hypothetiſchen Urtheile in Gegenſtänden der Erfahrung, d. h. wir denken ſie durch dieſelbe, wodurch nicht nur dieſe Form an ſich objektive Realität bekommt, ſondern auch durch Beziehung derſelben auf Zeitbeſtim-

mungen der Gegenstände der Erfahrung wird ihr Gebrauch selbst gerechtfertigt, wie es in der Folge gezeigt werden soll.

(Seite 9.). Zuweilen mache ich auch Anmerkungen u. s. w.

Um alle Mißdeutungen zu vermeiden, werde ich hierüber meine Meinung der Welt öffentlich bekannt machen. Ich halte nämlich Kants Kritik der reinen Vernunft für so klassisch und so wenig widerlegbar, als das Werk des Euklides in seiner Art. Diese meine Behauptung zu bestätigen, will ich es mit allen seinen Gegnern aufnehmen. Ich halte aber doch, von der andern Seite betrachtet, dies System für unzulänglich. Unser denkendes Wesen (es sey was es wolle) fühlt sich als ein Bürger einer intelligibeln Welt; zwar ist nicht diese intelligible Welt, ja nicht einmal dieses denkende Wesen selbst, das Objekt seiner Erkenntniß, aber doch weisen ihn selbst die sinnlichen Gegenstände auf die intelligibeln hin. Das Daseyn der Ideen im Gemüthe zeigt nothwendigerweise irgend einen Gebrauch an, und da dieser in der Sinnenwelt nicht anzutreffen ist: so müssen wir ihn in einer intelligibeln Welt, wo der Verstand durch die Formen selbst Gegenstände bestimmt, auf welche sich diese Ideen beziehen, aufsuchen. — Es kann sich daher mit

den ersteren und mit seiner Art, dieselbe zu denken, nie befriedigen, wie der Prediger sagt: Die Seele wird nie voll (befriedigt). Es erkennt sich also von der einen Seite auf die sinnliche Welt eingeschränkt, von der andern Seite hingegen fühlt es in sich einen unwiderstehlichen Trieb, diese Schranken immer zu erweitern, und einen Uebergang von der sinnlichen zur intelligibeln Welt (welches gewiß, die Politiker mögen sagen, was sie wollen, wichtiger als die Erfindung eines Weges nach Ostindien ist) ausfindig zu machen. Gesetzt, daß es auch diesen nie finden wird, so kann es doch durch das stete Suchen desselben, andere Wahrheiten (die vielleicht minder wichtig, aber doch wichtig genug und des Suchens würdig sind) finden. So wie etwa der Alchimist, der Gold gesucht hat, und — Berliner Blau gefunden hat. Aus diesem Gesichtspunkte muß man mein Vorhaben in gegenwärtiger Schrift beurtheilen, und von mir nicht fordern, was ich nie versprochen habe. Parteisucht, Declamiren, den Pöbel wider ein System, das man nicht widerlegen kann, aufwiegeln — ist meine Sache nicht. Ich suche Wahrheit; ob und wie weit ich sie gefunden habe, überlasse ich andern zu beurtheilen. Ich weiche zwar in einzelnen Sätzen von Herrn Kant

ab; was aber die Hauptsache betrift, darüber habe ich schon meine Meinung geäussert.

(Seite 12). Form der Sinnlichkeit u.s.w.

Die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes sind sich einander gewissermaßen entgegengesetzt. Die erstere macht dasjenige, was ohne dieselbe ausser dem Erkenntnißvermögen ist (das Reelle in der Empfindung), in demselben gegenwärtig. Die Form des Verstandes hingegen macht umgekehrt das, was ohne dieselbe bloß als eine Modifikation des Erkenntnißvermögens in ihm ist (Anschauung), zum Objekte ausser demselben.

(Seite 13). Es wird dem Erkenntnißvermögen die rothe Farbe gegeben u.s.w.

Was Materie und was Form der Erkenntniß ist, ist eine sehr wichtige Untersuchung. Die Nominaldefinition dieser Bestandtheile der Erkenntniß könnte so lauten: Dasjenige, was im Gegenstande an sich betrachtet anzutreffen ist, ist die Materie; was aber nicht im Gegenstande selbst, sondern in der Beschaffenheit des besondern Erkenntnißvermögens seinen Grund hat, ist die Form dieses Gegenstandes. Die Frage ist aber: wodurch kann man erkennen, was im Gegenstande an sich, und was im Erkenntnißvermögen in Bezie-

hung auf demſelben ſeinen Grund hat? Kennten wir den Gegenſtand an ſich, auſſer dem Erkenntnißvermögen, und dieſes Vermögen an ſich, ſo könnten wir wiſſen, was jenem an ſich eigen iſt, und was er bloß von dieſem angenommen hat; da dieſes aber unmöglich iſt, ſo bleibt dieſe Frage unauflöslich. Wir wiſſen z. B., daß der Wein in einem runden Gefäße bloß des Gefäßes wegen rund iſt; denn wäre er ſeinem Weſen nach rund, ſo müßte er auch auſſer dem Gefäße rund ſeyn, welches ſich doch nicht ſo verhält; hingegen iſt das Gefäß auch ohne den Wein rund. Wir nennen daher mit Recht den Wein an ſich, wie er auch auſſer dem Gefäße iſt, Materie, und die runde Figur, die er bloß von dem Gefäße angenommen hat, die Form. Laßt uns aber annehmen, wir haben den Wein nie auſſer dem Gefäße, wie auch dieſes nie auſſer jenem geſehen; wie werden wir hier erkennen, ob der Wein an ſich, oder nur wegen des Gefäßes rund iſt? Hier iſt eben der Fall. Wir können alſo Materie von Form bloß durch die Merkmale der Beſonderheit und Allgemeinheit unterſcheiden. Ich ſehe z. B. einen rothen Gegenſtand im Raume, ich bemerke, daß Raum nicht nur im rothen, ſondern auch in jedem andern ſinnlichen Gegenſtande, den ich je wahrgenommen

habe, anzutreffen sey; hingegen die rothe Farbe nur in diesem Gegenstande angetroffen wird, woraus ich also schliesse, daß die letztere im Gegenstande selbst, der erste aber bloß im Erkenntnißvermögen, in Beziehung auf jeden Gegenstand, überhaupt gegründet seyn müsse. Aber warum auf jeden Gegenstand überhaupt? Vielleicht wird sich noch einst ein Gegenstand finden, den ich auch nicht im Raume (oder auch in der Zeit) wahrnehmen werde. Also haben wir keinen Grund, die a posteriori durch Induktion herausgebrachte Allgemeinheit dieser Vorstellungen zu einer Nothwendigkeit a priori zu erheben. Es ist hier nicht etwa wie mit einem Widerspruche, von dem wir überzeugt sind, daß er nie gedacht werden kann, weil wir dieses schon an den bloßen Zeichen, ohne zu bestimmen, was sie bezeichnen sollen, erkennen. Hier erkennen wir bloß, daß wir noch bis jetzt keine Anschauung ohne Zeit und Raum gehabt haben, nicht aber, daß wir sie ohne dieselbe nicht haben können. Dort erkennen wir die Unmöglichkeit. Hier erkennen wir bloß nicht die Möglichkeit. Und eben so ist es auch mit den Formen des Verstandes. Herr Kant setzt bloß das Faktum voraus, aber er beweist es nicht. Diese Principien bleiben also nur wahrscheinlich, nicht aber nothwendig.

(Seite 15). Denn ſie enthalten kein Mannigfaltiges u. ſ. w.

Die verſchiedenen Beſtimmungen von Zeit und Raum (das Vorhergehende und das Folgende, das Rechte und Linke u. dgl.) machen kein Mannigfaltiges aus, weil ſie bloß verſchiedene Glieder eines Beziehungsbegrifs ſind, und daher ohne einander nicht gedacht werden können.

(Seite 16). Sind ſie aber völlig verſchieden u. ſ. w.

Ich verſtehe darunter das Bewußtſeyn der Verſchiedenheit, das mit dem Bewußtſeyn der Objekte an ſich zugleich entſtehet, d. h. das Bewußtſeyn einer jeden einzelnen Anſchauung an ſich. Denn wenn das Bewußtſeyn der Dinge an ſich ſchon vorher gegangen iſt, können wir allerdings zum Bewußtſeyn ihrer Verſchiedenheit gelangen, wenn ſie auch völlig verſchieden ſind. Wir nehmen z. B. die Dichtigkeit und die Schwere eines Körpers wahr, und bemerken zugleich, daß dieſe völlig verſchieden ſind; aber dieſes ſetzt voraus, daß wir ſchon vorher von der Dichtigkeit an ſich, und der Schwere an ſich einen Begrif (durch Vergleichung verſchiedener dichter und ſchwerer Körper unter einander) erlanget haben. Ehe dieſes aber geſchehen iſt, können wir von der völligen Verſchie-

denheit keinen Begrif erlangen, weil die völlige Verschiedenheit ein Mangel einer objektiven Einheit ist, wie schon gezeigt worden.

(Seite 17). In einerlei Ort seyn ist keine Bestimmung des Raumes u. s. w. Das Zugleichseyn u. s. w.

D. h. die Dinge, die in einerlei Ort sind, sind nicht im Raume in Beziehung auf einander; sie sind aber beide im Raume in Beziehung auf ein drittes, das ausser denselben ist. So auch die Dinge, die zugleich sind, sind nicht in der Zeit in Beziehung auf einander, wohl aber in Beziehung auf ein drittes das mit beiden nicht zugleich ist.

(Seite 18). Die sinnliche Vorstellung der Verschiedenheit u. s. w.

Nach Baumgarten (Metaphysik §. 33.) sind Dinge verschieden, wenn in dem einen Bestimmungen sind, die in dem andern nicht sind. Dieser Erklärung zufolge, ist Verschiedenheit keine besondere Form, sondern sie ist zum wenigsten eine Theil-Gegensetzung. Man kann allenfalls diese Erklärung von Verschiedenheit der Dinge in so fern wir von ihnen deutliche Begriffe habe, gelten lassen, von bloß klaren Begriffen hingegen kann sie nicht gebraucht werden; weil wir diese

in ihre Beſtimmungen nicht auflöſen können, um zu ſehen, ob welche in dem einen ſind, die in dem andern nicht ſind. Geſetzt ein Ding A hat zwei Beſtimmungen a und b, B hingegen nur die eine derſelben a, ſo iſt A von B durch die Beſtimmung b die das erſtere hat, das letztere aber nicht hat, verſchieden. Die Frage iſt aber: wodurch ſind dieſe Beſtimmungen ſelbſt a, b, von einander unterſchieden? (denn wenn ſie es nicht ſind, ſo kann auch das durch ſie beſtimmte A, B, nicht von einander unterſchieden ſeyn). Hier hilft uns die vorige Erklärung zu nichts; weil wir dieſe Beſtimmungen als einfach angenommen haben. Wir müſſen alſo nothwendig annehmen, daß die Verſchiedenheit hier eine beſondere Form iſt (nicht Gegenſetzung). Die Form der Einerleiheit beziehet ſich auf ein objectum logicum d. h. auf einen unbeſtimmten Gegenſtand, weil jeder Gegenſtand überhaupt mit ſich ſelbſt einerlei iſt. Hingegen die der Verſchiedenheit beziehet ſich bloß auf einen reellen Gegenſtand; weil ſie beſtimmbare Gegenſtände vorausſetzt, (indem ein objectum logicum von einem objectum logicum d. h. von ſich ſelbſt, nicht verſchieden ſeyn kann). Die erſtere iſt alſo die Form alles Denkens überhaupt (auch des bloß logiſchen). Die letztere hingegen iſt die

Form alles reellen Denkens, folglich ein Gegenstand der Transscendentalphilosophie. Nun behaupte ich, daß die sinnliche Vorstellung oder Anschauung des Raums in Beziehung auf besondere sinnliche Gegenstände, das sinnliche Schema oder Bild von der Verschiedenheit dieser Dinge ist; die Anschauung des Raums in Beziehung auf alle verschiedene sinnliche Gegenstände überhaupt (welcher eigentlich der leere Raum ist) aber, das Schema der Verschiedenheit der Dinge überhaupt ist. Diese Form wird aber nur alsdann sinnlich vorgestellt, wenn sie nicht rein vorgestellt werden kann, d. h. wenn die Anschauung, worauf sie sich beziehet, einartig ist; beziehet sie sich hingegen auf verschiedenartige Anschauungen, so kann sie rein vorgestellt werden. Ich nehme z. B. das Wasser als einen einartigen Körper, ich stelle mir dasselbe im Raume vor, ich bemerke im Wasser an sich keine Verschiedenheit der Theile (weil es einartig ist), ich muß diese erst durch einen Schluß heraus bringen (durch Beziehung der Theile auf verschiedene Gegenstände am Ufer, z. B. indem ich schließe auf folgende Art: Was sich auf verschiedene Gegenstände beziehet, muß selbst verschiedenartig seyn, atqui etc.) Diese sinnliche Vorstellung der Verschiedenheit ist also ein Schema

des Begrifs der Verschiedenheit, d. h. Raum als Anschauung. Stelle ich mir hingegen lauter verschiedenartige Dinge vor, (wovon nicht jedes an sich aus einartigen Theilen bestehet) so habe ich hier bloß den reinen Begrif von Verschiedenheit, nicht aber sein Schema, d. h. Raum als Begrif, nicht aber als Anschauung. Man siehet hieraus, daß obschon Raum als Anschauung eine bloße Form der Sinnlichkeit ist, er doch als Begrif eine Form alles Transscendental-Erkenntnisses überhaupt ist; und so ist es auch mit der Zeit beschaffen, ausser daß diese sich auch auf Bestimmungen unseres Ichs beziehet.

(Seite 18). Und die letztern setzen die erstern voraus u. s. w.

D. h. überhaupt; nicht aber in eben denselben Gegenständen, wie es in der folgenden Anmerkung gezeigt werden soll.

(Seite 19). Der Unterschied zwischen der absoluten und relativen Betrachtungsart u. s. w.

Nämlich Raum, Ort, Bewegung u. dgl. sind ihrem Wesen nach bloß relativ; wenn wir sie aber als absolut betrachten, so ändert dies ihre Natur nicht, es ist bloß eine Idee von der Vollständigkeit der Bedingungen oder von dem Unbedingten

dieſer Vorſtellung, es iſt alſo bloß ein ſubjektives Princip.

(ibid.) Ja ſo gar die Einbildungskraft u. ſ. w.

Nur unter dieſer Vorausſetzung, daß nämlich die Wirkungen der Sinnlichkeit, Einbildung u. ſ. w. eben die Wirkung des Verſtandes und der Vernunft, obgleich mit minderer Vollſtändigkeit iſt, kann die Evidenz der Mathematik dargethan werden, ſonſt aber nicht, wie ich in der Folge zeigen werde.

(Seite 21). Zeit und Raum u. ſ. w. (ſowohl in Beziehung auf dieſe angenommene Einheit, als in Betracht der immer möglichen Fortſetzung dieſer Syntheſis u. ſ. w.

Man kann die angenommene Einheit als eine Vielheit in Anſehung eines Theils derſelben, (der als eine Einheit betrachtet wird) anſehen. Man kann wiederum die angenommene Vielheit als eine Einheit betrachten, aus deren ſucceſſivem Hinzufügen zu ſich ſelbſt, eine andere Vielheit entſpringt.

(Seite 24). So können auch die Zeitbeſtimmungen ohne die Kategorien von Subſtanz und Accidenz u. ſ. w.

Zeit ſetzt Veränderung voraus, dieſe ſetzt das Beharrliche und das Wechſelnde (Subſtanz und Accidenz) und dieſe wiederum, beſtimmte Gegenſtände, voraus.

(Seite 30). Das Wort Vorſtellung u. ſ. w.

Eine Vorſtellung im eigentlichen Verſtande, iſt die Reproduktion von einem Theil einer Syntheſis in Beziehung auf dieſe Syntheſis. Ehe man zum Bewußtſeyn dieſer Syntheſis gelangt, iſt das Bewußtſeyn eines jeden Theils derſelben keine Vorſtellung, ſondern eine Darſtellung, weil ſie ſich alsdann auf nichts auſſer ſich ſelbſt beziehet. So iſt auch das vollſtändige Bewußtſeyn aller Theile der Syntheſis und folglich auch der Syntheſis ſelbſt, keine Vorſtellung ſondern, eine Darſtellung des (Verſtandes) Dings ſelbſt. Es iſt aber zu bemerken, daß ſo wohl das primitive Bewußtſeyn von einem Beſtantheile einer Syntheſis ohne ihn auf dieſelbe zu beziehen, als das Bewußtſeyn der vollſtändigen Syntheſis bloße Ideen ſind, d. h. ſie ſind die beiden Gränzbegriffe einer Syntheſis, indem ohne Syntheſis kein Bewußtſeyn möglich iſt, das Bewußtſeyn der vollſtändigen Syntheſis aber faßt das Unendliche in ſich; folglich iſt es einem eingeſchränkten Erkenntnißvermögen unmöglich. Ich betrachte aber hier bloß die

erſte Art Ideen, d. h. diejenigen, wovon das Bewußtſeyn ſeinen Anfang nimmt; weil wir ihr Daſeyn in uns allem beſtimmten Bewußtſeyn voraus ſetzen müſſen. Die andere Art Ideen hingegen kann von uns nie erreicht werden. Wir fangen alſo mit unſerer Erkenntniß der Dinge von der Mitte an und hören wiederum in der Mitte auf. Wir machen es hier ſo wie z. B. im Rechnen, nach unſerm Zahlenſyſtem, worin wir nach eben denſelben Regeln von der Einheit ſo wohl vorwärts als rückwärts in Beziehung auf eine ausgedehnte Größe (durch die Decimalbrüche) ſchreiten, d. h. wir können uns immer eine größere und eine kleinere Einheit denken, denn nachdem wir bis 10 gezählt haben, denken wir die 10 als eine Einheit und zählen wiederum 10 ſolche Einheiten bis 100 u. ſ. w. d. h. wir denken immer eine größere Einheit, ſo gehen wir auch rückwärts und denken 0,1,00,1 u. ſ. w. als eine Einheit, d. h. wir denken immer eine kleinere Einheit. Die abſolute Einheit (wie ſie in der reinen Arithmeitik betrachtet wird) iſt eine Idee, die niemals in der Anſchauung (deren Formen Zeit und Raum ſind, welche ins unendliche theilbar ſind) dargeſtellt werden kann. Eben ſo iſt hier auch der Fall. Das abſolute erſte im Bewußtſeyn eines Dinges

iſt eine bloße Idee, wozu wir durch das unendliche Abnehmen deſſelben d. h. niemals in der Anſchauung gelangen.

Ich bemerke ferner, daß es zweierlei Arten unendlich Kleines giebt, nämlich ein ſymboliſches und ein anſchauendes unendlich Kleines. Das erſtere bedeutet einen Zuſtand, wozu ſich ein Quantum immer nähert, worin es aber nie gerathen kann, ohne daß es aufhört zu ſeyn was es iſt, wir können alſo daſſelbe bloß ſymboliſch in dieſem Zuſtand betrachten. Das zweite hingegen bedeutet jeden Zuſtand überhaupt, worin ein Quantum gerathen kann; hier iſt unendlich klein nicht ſo viel als gar kein Quantum, ſondern als kein beſtimmtes Quantum. Ich will es mit Beiſpielen erläutern. Der Winkel, den zwei Parallellinien mit einander machen, der Coſinus eines rechten Winkels u. dergl. ſind von der erſtern Art. Denn wenn ich ſage: der Winkel, den zwei Parallellinien mit einander machen, iſt unendlich klein, ſo iſt die Bedeutung davon dieſe: Je weiter zwei Linien von ihren Anfangspunkten zuſammen kommen, deſto kleiner wird der Winkel, den ſie mit einander machen, und das gehet ſo lange, bis ſie ſich ſo weit von ihrem Anfangspunkte entfernen, daß ſie ſich nicht mehr berüh-

ren können, und in diesem Zustand wird der Winkel unendlich klein, aber er hört gänzlich auf Winkel zu seyn. So auch wenn ich sage: der Cosinus eines rechten Winkels ist unendlich klein, heißt es so viel: je größer ein Winkel wird, desto größer wird sein Sinus und desto kleiner sein Cosinus und dies so lange, bis er ein rechter Winkel wird, alsdann ist sein Cosinus unendlich klein, d. h. er hört gänzlich auf Cosinus zu seyn u. dergl. Daß wir aber diese Zustände, worin die Quanta niemals gerathen können, dennoch bezeichnen, geschieht bloß darum, weil sie Grenzbegriffe sind, d. h. ein bloß symbolisches unendlich kleines. Hingegen bedeutet die Differenziale einer Größe, nicht den Zustand worin die Größe aufhört zu seyn was sie ist, sondern es bedeutet jeden Zustand, worin sie gerathen kann, ohne Unterschied, d. h. einen bestimmbaren aber unbestimmten Zustand. Wenn ich daher sage: $dx : dy = a : b$ so ist die Bedeutung nicht: x abstrahirt von aller Größe verhält sich zu y abstrahirt von aller Größe, wie u. s. w., weil Nichts zu Nichts kein Größenverhältniß haben kann; sondern die Bedeutung ist diese: Man mag x so groß oder so klein annehmen, als man immer will (wenn es nur eine Größe überhaupt hat) so folgt immer aus der Gleichung

zwischen

zwiſchen dieſen Größen, daß x : y u. ſ. w. Ich nehme alſo hier x omni dabili minus an, woraus folgen wird dx : dy u. ſ. w. (eine Größe iſt bei mir dasjenige, wovon entweder etwas größeres oder etwas kleineres gedacht werden kann, folglich iſt auch das omni dabili majus und omni dabili minus, d. h. das unendlich Große ſowohl als das unendlich Kleine, eine Größe). Das ſymboliſche Unendliche iſt bloß eine Erfindung der Mathematiker, um dadurch ihren Sätzen Allgemeinheit zu verſchaffen. Wenn ſie z. B. gewiſſe Sätze von einem Winkel oder Coſinus überhaupt (er mag ſeyn von welcher Größe er immer will) bewieſen haben, ſo wenden ſie dieſe Sätze auch auf diejenigen Fälle an, wo dieſe Objekte gar keine Größe haben (ob dieſes Verfahren irgend einen Nutzen hat, in Erfindung neuer Wahrheiten, will ich vor jetzt dahin geſtellt ſeyn laſſen). Das reelle unendlich Kleine hingegen iſt zwar eine bloße Form, die nicht als Objekt konſtruirt, d. h. in der Anſchauung dargeſtellt werden kann, aber nichts deſto weniger kann ſie ſelbſt als Objekt (nicht bloß als Prädikat einer Anſchauung) gedacht werden. Von dieſer Art iſt z. B. die abſolute Einheit in der reinen Arithmetik. Dieſe kann keine Form von irgend einer Anſchauung abgeben (indem jede Anſchauung ver-

möge ihrer Formen Zeit und Raum theilbar ins Unendliche ist, folglich keine absolute Einheit haben kann) so daß daraus ein dadurch absolut bestimmtes Objekt entstehen soll. Sie wird aber dennoch als Objekt der reinen Arithmetik selbst betrachtet, weil sie, obschon nicht vermindert, doch vermehrt werden kann.

Eben so ist es hier auch. Man denkt zwei Größen (Quanta) die nur in Beziehung auf einander, nicht aber in Beziehung beider auf ein drittes, in Verhältniß stehen. Dieses Verhältniß ist aber kein unveränderliches Zahlenverhältniß, wie etwa das Verhältniß der Irrationalgrößen ist, zu einander, sondern bloß ein allgemeines Funktionsverhältniß, das in Ansehung des vorigen veränderlich ist. Diese heissen unendlich kleine Größen, das heißt so viel als: sie sind gar keine bestimmte Größen, (daß sie Größen überhaupt sind, ist daher gewiß, weil sie doch ein allgemeines Funktionsverhältniß zu einander haben). Diese Betrachtungsart der Größen ist nicht nur rechtmäßig, d. h. sie hat objektive Realität, sondern sie ist auch von großem Nutzen, um dadurch neue Verhältnisse dieser Größen zu entdecken; denn da diese Größen in einem allgemeinen Funktionsverhältniß zu einander stehen, so wird,

wenn die eine derſelben beſtimmt wird, dadurch auch die andere beſtimmt, d. h. ſie bekommen ein Zahlenverhältniß zu einander, dadurch bekommen auch ihre reſpektive Zuſtände ein Zahlenverhältniß zu einander; nun zeigt ſich in der Anſchauung, daß eine dieſer Größen zu einer dritten in dem Verhältniß dieſer reſpektiven Zuſtände zu einander ſtehen muß, und da die eine dieſer Größen ſchon beſtimmt iſt, ſo kann auch dadurch dieſe dritte beſtimmt werden, u. dergl. mehr.

Das metaphyſiſche unendlich Kleine iſt reell, weil Qualität allerdings an ſich abſtrahirt von aller Quantität betrachtet werden kann. Dieſe Betrachtungsart hat auch ihren Nutzen in Auflöſung der Frage: quid juris? indem die reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien ſich niemals auf die Anſchauungen unmittelbar beziehen, ſondern bloß auf ihre Elemente, die Vernunftideen von der Entſtehungsart dieſer Anſchauungen ſind, und vermittelſt dieſer auf die Anſchauungen ſelbſt. Eben ſo wie wir in der höhern Mathematik aus den Differenzialen verſchiedener Größen, die Verhältniſſe dieſer Größen ſelbſt heraus bringen, ſo bringt auch der Verſtand (freilich auf eine dunkle Weiſe) aus den Realverhältniſſen der Differenzialen verſchiedener Qualitäten, die Realverhält-

nisse dieser Qualitäten selbst, heraus. Wenn man also urtheilt: Feuer schmelzt das Wachs; so beziehet sich dieses Urtheil nicht auf Feuer und Wachs als Objekte der Anschauung, sondern auf ihre Elemente, die vom Verstande im Verhältnisse von Ursache und Wirkung zu einander gedacht werden. Nämlich: ich halte dafür, daß der Verstand nicht bloß ein Vermögen hat, allgemeine Verhältnisse zwischen bestimmten Objekten der Anschauung zu denken, sondern auch durch Verhältnisse Objekte zu bestimmen. Er kann also mit Recht verschiedene Verhältnisse a priori auf einander beziehen. So wie z. B. in der Arithmetik der Verstand aus den allgemeinen Verhältnissen von Einheit und Vielheit, bestimmte Zahlenverhältnisse heraus bringt, auf die er nachher andere Verhältnisse beziehet, so ist hier auch der Fall. Weiter kann ich mich über diese Materie nicht erklären. —

(Seite 34). Folglich muß dieses △ vom Verstande in Ansehung aller möglichen Konstruktionen niemals als schon entstanden u. s. w.

D. h. der Verstand denkt das Dreieck in Ansehung seiner Größe unbestimmt. Die Einbil-

dungskraft hingegen kann es nicht anders, als bestimmt vorstellen, diese hat also die bestimmte Anschauung selbst. Jener aber die Regel oder Entstehungsart derselben zum Gegenstande.

(Seite 35). Soll der Verstand eine Linie denken, so muß er sie in Gedanken ziehen. Soll man aber in der Anschauung eine Linie darstellen, so muß man sie sich als schon gezogen vorstellen u. s. w.

In dem Begrif von Linie im Verstande ist keine bestimmte Größe enthalten, folglich wenn er sie unter einer bestimmten Größe denken soll, so muß er sie erst durch Hülfe der Einbildungskraft dahin ziehen. Die Anschauung einer Linie hingegen, enthält schon eine bestimmte Größe in sich, folglich bleibt ihr in diesem Betracht nichts mehr zu thun übrig.

(Seite 36). Meine Begriffe u. s. w. bis zu Ende Seite 37. ist eine Entwickelung des Begrifs der Formen, deren Gebrauch (Seite 38) erklärt werden soll. Eigentlich ist es eine Anmerkung zu S. 56. das durch ein Versehen hieher gerathen ist.

(Seite 38). Ja so gar die Möglichkeit derselben unbegreiflich ist u. s. w.

Die Möglichkeit eines synthetischen Satzes kann nur durch seine Wirklichkeit (seinen wirklichen Gebrauch) dargethan werden. Ehe ich z. B. eine gerade Linie konstruire, d. h. in einer Anschauung darstelle, kann ich zwar dieselbe als die kürzeste zwischen zweien Punkten denken; weil eine gerade Linie seyn, und die kürzeste zwischen zweien Punkten seyn, einander nicht widerspricht. Ich habe aber alsdann keinen Grund, sie als die kürzeste, vielmehr als anders wirklich zu denken; weil auch: eine gerade Linie seyn, und nicht die kürzeste seyn, keinen Widerspruch enthält. Ja es ist so gar zu zweifeln, ob nicht bei genauer Erklärung einer geraden Linie sich zeigen wird, daß der Satz: eine gerade Linie u. s. w. in der That einen Widerspruch enthält. Da aber dieser Satz in einer wirklichen Konstruktion gebracht wird, so erhellet hieraus, daß er nicht bloß keinen Widerspruch enthält, sondern auch daß er einen objektiven Grund hat.

(Seite 39). Was er nämlich selbst darin zum Behuf der Erfahrungssätze hinein gebracht hat u. s. w.

Die Formen der Urtheile in Beziehung auf beſtimmbare nicht aber auf beſtimmte Gegenſtände, haben bloß einen ſubjektiven, aber keinen objektiven Grund (ſie ſind bloß verſchiedene Arten, reelle Gegenſtände überhaupt, nicht aber dieſe oder jene beſtimmte Gegenſtände, zu denken). Nur dadurch alſo, daß der Verſtand zu dieſen objektiven Formen hinzu thut, iſt er im Stande, Objekte und ihre Verhältniſſe unter einander zu denken, d. h. Erfahrungsſätze zu machen.

(Seite 40). Jeder mögliche Gegenſtand kann Urſache von etwas ſeyn u. ſ. w.

Siehe Kritik der reinen Vernunft, S. 189. Meine Meinung darüber ſiehe in der kurzen Ueberſicht.

(Seite 56). Rein iſt u. ſ. w.

Sagt man: dieſer Erklärung zufolge, haben wir gar keine reine Erkenntniß; weil der Satz des Widerſpruchs bloß ein negatives Kriterium (conditio ſine qua non) der Erkenntniß iſt, ſo antworte ich hierauf: daß wir in der That keine völlig reine Erkenntniß haben, aber wir haben auch dieſe nicht nöthig. Zum Gebrauche unſerer Vernunft iſt die hypothetiſche Setzung der Grundſätze hinreichend. Zum praktiſchen Gebrauche ſind auch vermiſchte Grundſätze hinrei-

chend; weil dasjenige, was daraus hergeleitet und dadurch bestimmt wird, von eben derselben Art ist. Ja wir haben so gar einen Grund aus der Allgemeinheit der Sätze dieser Art auf ihre Nothwendigkeit zu schließen, indem wir annehmen: daß diese bei uns bloß synthetische, bei einem höhern Verstande analytische Sätze seyn müssen.

(Seite 57). Sie sind keine Einheiten, wodurch das Mannichfaltige der Anschauung verknüpft wird, sondern selbst ein Mannichfaltiges, welches durch Einheit verknüpft wird u. s. w.

Diese ist nämlich die Einheit der Apprehension der Einbildungskraft, wodurch das gleichartige Mannichfaltige zu einer einzigen Anschauung wird.

(Seite 58). Aber seine Möglichkeit ist bloß problematisch u. s. w.

Dieses wird manchem seltsam genug vorkommen, daß ich nämlich wider den bekannten metaphysischen Satz: alles Wirkliche ist möglich, behaupte: daß wenn schon die Farbe wirklich, dennoch ihre Möglichkeit bloß problematisch ist. Man bedenke aber, daß der bloße Mangel eines Widerspruchs noch kein Denken eines reellen Objekts

giebt, und obschon im vorliegenden Falle das Objekt reell ist, so ist es nur in Ansehung des Anschauungs- nicht aber des Denkensvermögens reell. Die Möglichkeit der Farbe als Objekt des Verstandes bleibt daher bloß problematisch.

(Seite 58). Eine Wurzel von zwei u. s. w.

Daß es keinen Widerspruch enthält, daß zwei eine Wurzel haben soll, glaube ich, wird mir jeder zugeben, und wenn man sagt: es giebt keine Zahl aus deren Produkt mit sich selbst die Zahl 2 entspringt, so heißt es so viel als: wir finden unter allen möglichen Zahlen keine, die dieser Bedingung entspricht. Wir erkennen also dadurch, daß die Zahl 2 nicht auf diese Art entstanden ist. Hingegen $\sqrt{-2}$ enthält einen Widerspruch; denn es heißt so viel: eine Zahl, aus deren Produkt mit sich selbst, -2 entspringt; hier brauche ich nicht erst (wie bei den irrazionalen Wurzeln) Proben zu machen, ob diese oder jene Zahl dieser Bedingung entspricht oder nicht, sondern ich bin schon a priori überzeugt, daß es keine Zahl von dieser Art geben kann; weil aus keinem Produkt einer Zahl mit sich selbst ein Minus entspringen kann.

(Seite 62). Wollen wir die Sache genauer betrachten u. s. w.

Mancher schulgerechte Professor, der etwas von der Frage: quid juris? vernommen hat, (wenn ich nur die Ehre haben sollte, von diesen Herren gelesen zu werden, welches ich mir nicht versprechen darf) wird hier, den Kopf schüttelnd, ausrufen: ein seltsamer Einfall! die Frage: quid juris? auf die Frage: de commercio animi et corporis, zu reduziren! Aber was manchem Professor als seltsam vorkömmt, braucht nicht deswegen in der That seltsam zu seyn. Er bedenke nur, daß er so wenig von Seele als von Körper als noumena, einen Begrif hat, und daß man nur verschiedene Arten des Bewußtseyns durch diese Namen unterscheidet, nämlich das Bewußtseyn der Formen a priori, heißt Seele; das Bewußtseyn von etwas bloß Gegebenem aber heißt Materie, und die Verknüpfung beider bringt dasjenige, was man diese oder jene Substanz nennt, hervor. Nun möchte ich gerne wissen, ob man einen haarbreiten Unterschied zwischen den von mir verglichenen Fragen ausfindig machen kann? Uebrigens gestehe ich gern, daß nicht Aristoteles, nicht Kartesius, nicht Leibnitz, sammt ihren respektiven Anhängern diese Frage in diesem Sinne genommen haben. Bei ihnen hatte dieselbe die bloße philosophische Neugierde zum Grunde, sie war bei ihnen

ein Gegenſtand der angewandten, nicht der transſcendentalen Philoſophie; bei ihnen war ihre Bedeutung dieſe: wir erkennen aus der Erfahrung zweierlei tota von Erſcheinungen (die nach ihrer Vorausſetzung zweierlei Arten Accidenzen von zweierlei Arten Subſtanzen ſeyn mußten), die auf das genaueſte zuſammen hängen, ſo daß jede beſtimmte Accidenz der einen eine ihr korreſpondirende Accidenz der andern immer begleitet. Wie ſollen wir dieſes nach den allgemeinen Naturgeſetzen (das ebenfalls a poſteriori ſind) erklären? Die Bedeutung der Frage: quid juris? bei Kant aber iſt dieſe: wir wiſſen aus der Erfahrung, daß wir beſtimmte Formen des Denkens a priori mit beſtimmten Gegenſtänden a poſteriori auf eine nothwendige Art verknüpfen, ſo lange wir aber an den Gegenſtänden nichts a priori ausfindig machen, iſt dieſes unmöglich, und daher dieſe nothwendige Verknüpfung eine bloße Illuſion. Was iſt alſo dasjenige a priori, wodurch wir berechtigt ſind, dieſelbe für reell auszugeben? Was mich anbetrift, ſo lege ich auch ein Faktum zum Grunde, aber nicht ein Faktum, das ſich auf Gegenſtände a poſteriori (weil ich dieſes bezweifle), ſondern ein Faktum, das ſich auf Gegenſtände a priori (der reinen Mathematik) beziehet, wo wir

Formen (Verhältniſſe) mit Anſchauungen verknüpfen, und da dieſes Faktum unbezweifelt iſt, und ſich auf Gegenſtände a priori beziehet, ſo iſt es gewiß möglich, und wirklich zugleich. Meine Frage iſt aber: wie iſt es begreiflich (Quid juris heißt bei mir ſo viel als quid rationis? weil dasjenige rechtmäßig iſt was geſetzmäßig iſt, und in Anſehung des Denkens iſt dasjenige rechtmäßig, was den Geſetzen des Denkens oder der Vernunft gemäß iſt). Hr. Kant zeigt bloß die Möglichkeit ſeines Faktums, das er bloß vorausſetzt. Mein Faktum hingegen iſt gewiß, es iſt auch möglich. Ich frage bloß: was für eine Hypotheſe muß ich annehmen, wodurch es begreiflich werden könnte? Meine Frage hat alſo wie die andere, womit ich ſie verglichen habe, bloß in einer philoſophiſchen Neugierde ihren Grund, ſie gehört alſo nicht zur Transſcendentalphiloſophie. Da aber meine Auflöſung allgemein iſt, folglich auch in Beziehung auf Gegenſtände der Transſcendentalphiloſophie gebraucht werden kann, und auſſer dieſem ſie bei mir durch die Kantiſche Frage, die nur die Transſcendentalphiloſophie betrift, veranlaßt worden iſt, ſo glaubte ich berechtigt zu ſeyn, ſie hier anzubringen.

(Seite 64). Wir nehmen an u. ſ. w.

Mancher Leſer wird glauben, hier den Spinozismus zu erblicken. Um alſo allen Mißdeutungen dieſer Art vorzubeugen, will ich mich hier ein für allemal erklären: daß ich Vorſtellung oder Begrif eines Dinges mit dem Dinge ſelbſt, oder was zu ſeiner Exiſtenz gehört, für nicht ſo heterogen halte, als man gemeiniglich glaubt; ſondern bei mir iſt das Ding ſelbſt auſſer ſeiner Vorſtellung oder ſeiner Exiſtenz: Complementum poſſibilitatis d. h. das was zu ſeiner Möglichkeit gehört, ohne daß wir es einſehen. Die Realität dieſer beruhet bloß auf der Negation oder Einſchränkung von jener. Bei einem unendlichen Verſtande iſt alſo das Ding und ſeine Vorſtellung Eins und Ebendaſſelbe. Eine Idee iſt eine Methode, einen Uebergang von der Vorſtellung oder dem Begriffe eines Dinges zum Dinge ſelbſt zu finden; ſie beſtimmt zwar kein Objekt der Anſchauung, aber ſie beſtimmt doch ein reelles Objekt, deſſen Schema das Objekt der Anſchauung iſt z. B. das Schema zu der Idee eines unendlichen Verſtandes iſt unſer Verſtand. Dieſes Schema deutet hier auf die Idee, und die Idee auf das Ding ſelbſt oder auf ſeine Exiſtenz, ohne welche dieſe Idee und ihr Schema ſelbſt unmöglich

wären. Ich weiche also in diesen zwei Hauptstücken von Hrn. Kants Meinung ab. 1) Daß ich anstatt der drei Ideen, die er annimmt, eine einzige für hinreichend halte (die Idee eines unendlichen Verstandes). 2) Anstatt daß Herr Kant dergleichen Ideen für gar keine Objekte unserer Erkenntniß hält, ich sie zwar für keine Objekte der Anschauung, wohl aber für Objekte des Verstandes, die, wenn schon nicht an sich (unmittelbar) dennoch vermittelst ihres Schema's (was von ihnen in der Anschauung gegeben ist) als bestimmte Objekte des Denkens von uns erkannt werden.

Ich unterscheide mich also von Hrn. Kant bloß darin, daß ich anstatt drei Ideen, die er annimmt, eine einzige Idee (eines unendlichen Verstandes) annehme, und daß ich dieser Idee objektive Realität beilege zwar nicht an sich betrachtet (denn dieses ist wider die Natur einer Idee), sondern bloß in so fern sie durch die Objekte der Anschauung auf mannichfaltige Art, objektive Realität für uns bekömmt. Und auch umgekehrt, nämlich die Anschauungen bekommen nur dadurch objektive Realität, weil sie sich zuletzt in dieser Idee auflösen müssen. Denn diese haben (wie Hr. Kant selbst bewiesen hat) nur dadurch, daß sie durch reine Begriffe a priori verknüpft werden, objektive

Realität. Nun aber dringt der Verſtand (oder nach Hrn. Kant, die Vernunft) in dieſen Begriffen auf die abſolute Totalität; folglich ob ſchon dieſe Totalität bei uns unerreichbar iſt, ſo gehört ſie doch ſo gut zum Weſen des Verſtandes, als dieſe Begriffe überhaupt.

Der Grundriß dieſes Syſtems alſo, wie ich ihn hier entworfen habe, nicht ſein Name, muß geprüft und alsdann entweder gebilligt, oder zu welcher Strafe man will, verdammt werden. An flamma, an mari adriatico? Und doch flüſtert mir mein Genius zu, was die Sybilla von Horaz divinirt hat: Hunc neque dira venena, nec hoſticus auferet enſis .... Garrulus hunc quando conſumet cumque etc. Gegen dieſen hilft freilich kein Präſervativ; alſo für jetzt mag dieſes hinreichend ſeyn.

(Seite 66). Hieraus entſpringt in der Anſchauung ein Dreieck u. ſ. w.

Man könnte mir hier die Einwendung machen, daß nur unter der Vorausſetzung, daß zwei dieſer Linien zuſammengenommen größer, als die dritte ſind, daraus ein △ entſtehen kann, ich folglich nicht mit Recht die Vorausſetzung ſelbſt zum Grunde ihres Beweiſes legen kann.

Man merke aber, daß ich nicht diesen synthetischen Grundsatz: Aus drei Linien, deren zwei zusammengenommen größer als die dritte sind, kann ein △ entstehen, zum Grunde meines Beweises gelegt habe, sondern bloß diesen: aus drei Linien überhaupt (ohne die Bedingung derselben zu bestimmen) kann ein △ entstehen, und hieraus beweise ich erst die Bedingung dieser drei Linien, daß nämlich zwei derselben zusammengenommen größer, als die dritte seyn müssen, woraus zugleich mein Satz folgt, daß nämlich zwei Linien größer, als eine Linie zwischen eben denselben zwei Punkten ist; und ob schon der Satz selbst, den ich zum Grunde gelegt habe, bloß synthetisch durch eine reine Anschauung dargethan werden kann, so bin ich doch durch diesen meinen Beweis einen Schritt weiter gekommen, indem ich die Bedingung der drei Linien, die nach Herrn Kant bloß synthetisch in der Anschauung, nach meiner Art aber analytisch bestimmt werden.

(Seite 70). Welche Ahndung, wie ich glaube u. s. w.

Es ist bekannt, daß um den Beweis eines geometrischen Lehrsatzes, oder die Auflösung einer Aufgabe zu finden, man bisher noch keine allgemeine

meine Methoden hat entdecken können, sondern es kommt hier bloß auf gewisse Kunstgriffe in Ziehung der sogenannten Vorbereitungslinien an. Nun kann man aber Gott weiß, wie viel, dergleichen ziehen, sie auf mannigfaltige Art, sowol unter einander als mit den schon gegebenen, verknüpfen, und doch dadurch diesen Endzweck entweder gar nicht, oder erst nach vielem Herumirren erreichen. Es gehört also Genie, d. h. eine Art Ahndung oder Instinkt dazu, um gewissen Linien zum voraus es anzusehen, daß sie diejenigen sind, die ohne allen Umschweif zum verlangten Endzweck führen. Newton in seiner Arithm. univers. Sect. IV, C. I. §. 17. sagt: „Schemata plerumque sunt construenda, idque saepissime conducendo „aliquas ex lineis donec secent alias, aut sint assignatae longitudinis: vel ab insigniori quolibet puncto „ducendo lineas aliis parallelas, aut perpendiculares, „vel insigniora puncta conjungendo, ut et aliter nonnunquam construendo, prout exigunt status problematis, et theoremata quae ad ejus solutionem adhibentur. Quemadmodum si duae non concurrentes „lineae datos angulos cum tertia quadam efficiant, „producimus forte ut concurrentes constituant triangulum, cujus anguli et proinde laterum ratio dantur. „Vel si quilibet angulus detur, aut sit alicui aequalis, „triangulum saepe complemus specie datum aut alicui

„ſimile, idque vel producendo aliquas ex lineis in Sche-
„mate vel ſubtenſam aliter ducendo. Si triangulum
„ſit obliquo-angulum, in duo rectangula ſaepe ſolvimus
„dimittendo perpendiculum. Si de Figura multilateri
„agatur, reſolvimus in triangula, ducendo lineas dia-
„gonales, et ſic in caeteris; ad hanc metam ſemper col-
„limando ut, ſchema in triangula vel data vel ſimilia
„vel rectangula reſolvatur.“ Dieſes alles hat ſeine Richtigkeit, aber ich glaube doch, daß man ein Newton ſeyn muß, um ſich dergleichen Vorſchriften zu Nutze machen zu können. Newtons Vorſchriften zum Erfinden in der Mathematik kommen mir, wie Klopſtoks Vorſchriften zur höheren Dichtkunſt, vor. Lukrez hat nicht ſo ganz Unrecht, wenn er die Erfinder mit den Spürhunden vergleicht. Ut canes etc.

(Seite 71). Woher weiß man bei der Wahrnehmung der Folge von b auf a u. ſ. w.

Dieſe Frage will zweierlei ſagen. 1) Geſetzt, daß wir die Folge von b auf a als objektiv erkennen, wodurch wir berechtigt ſind, ſie der Kategorie von Cauſalität zu ſubſumiren, d. h. ihr die Nothwendigkeit nach einer Regel beyzulegen (weil ohnedas dieſe Folge nicht objektiv ſeyn wird), ſo iſt die Frage: woran erkennen wir, daß die Folge von b auf a, nicht aber von c auf a objektiv iſt?

z. B. der Ofen in der Stube iſt geheizt worden, wir bemerken, daß darauf die Luft in der Stube warm geworden, und daß draussen ein Schnee gefallen iſt; man kann alſo die beiden Folgen mit gleichem Rechte als objektiv oder als ſubjektiv annehmen. Was für einen Grund haben wir alſo, die Erwärmung der Stubenluft als objektive, und das Fallen des Schnees als ſubjektive Folge zu betrachten? Ich glaube, wenn man den Gemeinſinn zu Rathe zieht, ſo werden beide Folgen in der That als objektiv betrachtet, man ſagt nicht bei dieſer Gelegenheit: es kommt mir vor, als wenn (in Folge auf das Vorhergehende) Schnee fiele, ſondern abſolut: es fällt Schnee; ſo wenig, als man ſagt: es kommt mir vor, als wäre (dadurch) die Stube warm, ſondern: ſie iſt warm. Wird man ſagen, daß man dieſes daran erkennt, weil wir aus öfterer Erfahrung wiſſen, daß dieſe Erwärmung auf das Heizen des Ofens folgt, niemals aber demſelben vorhergehet, hingegen das Fallen des Schnees auch demſelben zuweilen vorhergehet: ſo wird der Gebrauch des Satzes von Urſache, d. h. ſeine Anwendung auf beſondere Gegenſtände bloß auf der Erfahrung beruhen, welches eben David Humes Behauptung iſt. Was hilft uns die allgemeine Regel a priori, daß ſowol b als c

müſſen auf etwas nach einer Regel folgen (wenn dieſe Folge objektive Realität haben ſoll), da wir doch erſt aus der Erfahrung lernen müſſen, ob es b oder c ſey, das in Beziehung auf a dieſer Regel ſubſumirt werden muß? 2) kann das erſte Faktum ſelbſt geleugnet werden, daß wir nämlich irgend eine Folge als objektiv betrachten; es kann alles ein Traum ſeyn, und alsdann wird nicht nur der Gebrauch von dem Begriffe von Urſache in beſondern Fällen, ſondern ſein Gebrauch überhaupt keine objektive Realität haben, weil wir in der That keine objektive Folge haben.

Nach meiner Theorie hingegen (ſiehe kurze Ueberſicht des ganzen Werkes) iſt der Begrif von Urſache nicht bloß eine Bedingung der Erfahrung, ſondern ſelbſt der Wahrnehmung; folglich mag die Objektivität der Folge immerhin bezweifelt werden, ſo iſt erſtlich der Begrif im Allgemeinen objektiv in Beziehung auf die wirkliche Wahrnehmung, die niemand in Zweifel ziehen wird. Ich drücke nämlich den Satz von Urſache ſo aus: Wenn a vorhergehen und b (in der Wahrnehmung) darauf folgen ſoll, ſo müſſen a und b unter der Regel vom Verhältniſſe des Maximum der Einerleyheit mit einander ſtehen, weil ſonſt bei Wahrnehmung des b keine Reproduktion des a, folglich keine Be-

ziehung der Folge zwiſchen ihnen möglich wäre. Zweitens beſtimmt dieſe Regel zugleich den Gebrauch deſſelben; ich halte nämlich darum b, aber nicht c für Wirkung von a, weil das erſtere dieſer Regel gemäß iſt, das letztere aber nicht. Und wenn ſchon ich auch dieſes als eine Folge von a betrachte, ſo geſchieht es nicht unmittelbar, ſondern durch Beziehung des Zugleichſeyns mit jenem, welches eine Folge von a iſt.

(Seite 75). Die materielle Vollſtändigkeit u. ſ. w.

Dieſer Erklärung zufolge giebt es in der Mathematik ſowol Verſtandes- als Vernunftideen. Die Differenzialgrößen ſind von der erſteren Art; denn ſie ſind reelle Objekte, die durch Bedingungen a priori beſtimmt ſind, ſie können aber nicht konſtruirt, d. h. in der Anſchauung dargeſtellt werden, weil ſie (indem ſie bloß durch ein allgemeines Funktionsverhältniß, das als Zahlenverhältniß ſich beſtändig ändert, ausgedrückt werden) abſtrahirt von aller Größe betrachtet werden müſſen; ſie ſind alſo Verſtandesideen. Hingegen ſind z. B. die Aſymptoten einer krummen Linie keine reelle Objekte, ſondern bloße Gränzbegriffe, ſie bedeuten etwas, wozu man ſich immer näheren, aber das man nie erreichen kann, nicht bloß in Anſehung

einer empiriſchen, ſondern auch in Anſehung einer reinen Konſtruktion. Von dieſer Art iſt auch eine irrationale Wurzel. Sie ſind alſo Vernunftideen. (Seite 77). Die Reihe, wodurch man eine irrationale Zahl ausdrückt ꝛc.

Mancher Leſer wird glauben, hier einen Widerſpruch zu finden, indem ich in voriger Anmerkung eine irrationale Zahl für eine Vernunftidee ausgegeben habe; hier aber zähle ich die Reihe, womit man eine irrationale Zahl ausdrückt, unter die Verſtandesideen. Man bemerke aber, daß es einen Unterſchied giebt, zwiſchen einer irrationalen Zahl, und der Reihe, wodurch ſie ausgedrückt wird. Die erſtere iſt als Objekt unmöglich, weil man beweiſen kann, daß ihr keine ganze und auch keine gebrochene Zahl entſprechen kann, folglich iſt ſie bloß eine Vernunftidee von der Gränze der Näherung zu einer Zahl. Sie iſt aber deswegen nicht Nichts; denn wenn ſchon ſie keine Zahl iſt, ſo iſt ſie doch eine geometriſche Größe, die angegeben werden kann. Unter der Reihe, wodurch ſie ausgedrückt wird, verſtehet man nicht die Summe aller Glieder nach irgend einer Einheit, ſondern man verſtehet bloß darunter folgende Vorſchrift: Man theile die Linie, wodurch ſie vorgeſtellt wird, in n Theile, und nehme den Theil

n; hernach theile man ſie wieder in ∞ Theile, und nehme den Theil ∞ und addire ihn zu n, aber nicht wie eine Zahl zu einer andern, ſo daß die Summe wieder eine Zahl wird, ſondern wie eine Linie zu der andern. Wenn z. B. der erſte Theil ein Drittheil, und der andere ein Viertheil iſt, ſo ſoll man nicht ihre Summe addiren, ſo daß daraus (auf eine Einheit reduzirt) $\frac{7}{12}$ entſpringen ſollte, ſondern bloß, daß man beide Linien in eine zuſammennehmen ſoll. Sind alſo die Theile unendlich, ſo iſt dieſe Theilung, in Beziehung auf ein endliches Weſen, unmöglich, nicht aber an ſich. Die Summe aller Theile, ihre Anzahl mag endlich oder unendlich ſeyn, iſt immer dem Ganzen gleich. Iſt ihre Anzahl unendlich, ſo kann ihre Summe nicht als Zahl, wohl aber als Linie angegeben werden.

(Seite 79). Und ſo ſind auch die Aſymptoten einer krummen Linie u. ſ. w.

Nämlich die Regel der Aſymptoten iſt dieſe: jeder Theil derſelben muß der krummen Linie näher, als der ihm vorhergehenden ſeyn, ohne doch dieſelbe zu erreichen. Dieſe Regel auf jeden möglichen Theil ins Beſondere zu beziehen, iſt eine Verſtandesidee; denn in Beziehung auf jeden Theil ins Beſondere enthält ſie etwas inpraktiſ-

kables, aber nichts unmögliches; denn die Bedeutung ist diese: ziehe erstlich den Theil a, hernach b, hernach c u. s. w. ohne Aufhören nach dieser Regel. Hingegen ist diese Regel auf alle mögliche Theile (die als schon gezogen angenommen werden) angewendet, eine Vernunftidee, weil sie etwas Unmögliches enthält, indem sie die Allheit der Theile als vollendet und nicht vollendet zugleich vorstellt; folglich bedeutet diese Allheit kein Objekt (nicht einmal eines unendlichen Verstandes), sondern bloß die Näherung zu einem Objekte.

(Seite 81). Die subjektive Ordnung ꝛc.

Ich verstehe nicht darunter die Ordnung der Zeit, sondern die Ordnung der Natur, d. h. nicht dasjenige ist hier eher, als das andere, was der Zeit nach demselben vorhergehet, sondern was der Natur der Denkbarkeit nach demselben vorausgesetzt werden muß. Die subjektive Ordnung ist also 1) Sinnlichkeit, ohne welche wir gar kein Bewußtseyn haben, und welche die Materie desselben ausmacht; 2) Anschauung oder Verknüpfung von Materie und Form der Sinnlichkeit; 3) Verstandesbegriffe, oder Verknüpfung von Formen des Denkens und der Anschauungen, oder Verknüpfung der Anschauungen durch Formen

des Denkens; 4) Vernunftideen, oder die Formen des Denkens an ſich als Objekte betrachtet.

Die objektive Ordnung (eines uneingeſchränkten Erkenntnißvermögens) iſt 1) Verſtandesideen, hier iſt keine Sinnlichkeit, keine Anſchauung, ſondern nur die Vorſtellungen aller möglichen Dinge. 2) Verſtandesbegriffe, wodurch dieſe in einer Einheit der Apperzeption verknüpft werden. 3) Vernunftideen, oder die Vorſtellung dieſes Erkenntnißvermögens ſelbſt, als abſolute Subſtanz, oberſte Urſache u. ſ. w.

(Seite 84). Wenn eine Syntheſis u. ſ. w.

Daß nicht jeder Theil einer Syntheſis zugleich als Subjekt und als Prädikat in Beziehung auf den andern Theil, betrachtet werden kann, zeigt ſchon der Sprachgebrauch. Z. B. man kann wohl ſagen: ein viereckigter Tiſch, nicht aber ein tiſchichter Viereck. Eine ſchwarze Linie, nicht aber ein linigtes Schwarz u. dergl. Wo mag der Grund davon liegen? Will man ſagen, (wie man in der That vorgiebt) das Allgemeine iſt Prädikat, und das Beſondere Subjekt einer Syntheſis? Aber warum iſt Viereck allgemeiner als Tiſch? etwa darum, weil nicht nur ein Tiſch, ſondern auch eine Thüre, ein Fenſter, u. ſ. w. viereckigt ſeyn kann; aber ſo kann auch

nicht nur ein Viereck, sondern auch ein Cirkel, ein Dreyeck u. s. w. Tisch seyn, und so ist es auch mit dem zweiten Beispiele beschaffen; schwarz kann mehreren Dingen zukommen, als der Linie, aber auch Linie kann mehreren Dingen, als dem Schwarz zukommen. Der Grund ist also nothwendig der von mir angegebene; nämlich: Subjekt ist derjenige Theil einer Synthesis, der auch an sich eine Synthesis ausmacht, daher er auch an sich, ohne Beziehung auf den andern Theil, als Objekt gedacht werden kann. Prädikat aber ist der andere Theil, der an sich keine Synthesis ausmacht, daher er bloß als Bestandtheil einer Synthesis, nicht aber an sich als Objekt gedacht werden kann.

(Seite 88). Ein abstrakter Begrif macht natürlicher Weise einen andern abstrakten Begrif nothwendig u. s. w.

Zur Erläuterung dieses, denke man sich einen rechten Winkel. Z. B. Von dieser Synthesis könnte ich keinen Begrif haben, wenn ich nicht von jedem ihrer Bestandtheile, nämlich von Winkel an sich, und dem Rechtseyn an sich, einen Begrif hätte. Daher so bald der eine derselben als ein abstrakter Begrif möglich ist, muß auch der an-

dere als ein solcher möglich seyn. In der Anschauung aber kann so wenig Winkel an sich (ohne alle Bestimmung) als das Rechtseyn an sich dargestellt werden. Es ist aber doch zwischen diesen beiden ein Unterschied, nämlich daß Winkel an sich, ob wohl nicht in der Anschauung dargestellt, dennoch durch dieselbe als Objekt (wovon etwas Bestimmtes prädicirt werden kann) gedacht wird. Hingegen das Rechtseyn an sich, nicht nur in der Anschauung nicht dargestellt, sondern auch nicht einmal als Objekt gedacht wird (indem davon nichts Bestimmtes prädicirt werden kann). Das erstere ist also Subjekt, das letztere aber Prädikat dieser Synthesis.

(Seite 90). Oder noch kürzer u. s. w.

Im ersten Beweise habe ich die Folgen beider Syntheses und daraus die Unmöglichkeit der Gemeinschaft eines Prädikats in verschiedenen Subjekten gezeigt. Hier setze ich die Folgen einerlei, und zeige eben diese Unmöglichkeit, dadurch daß unter dieser Voraussetzung, diese Folgen nicht der einen oder der andern Synthesis an sich, sondern dem beiden gemeinschaftlichen, eigen sind, und alsdann ist (meiner Erklärung zufolge) dieses Gemeinschaftliche das Subjekt beider Syntheses,

wider die Voraussetzung. Dieses wird (Seite 89) noch weiter ausgeführt. Der Satz, den ich hier behaupte, scheint parador zu seyn, daher habe ich mich bemühet, ihn auf verschiedene Arten darzuthun, sonst könnte ich mich freilich hierin kürzer fassen.

(Seite 93). Bei Begriffen ist Subjekt das Allgemeine u. s. w.

Im vorigen Beispiele von dem Begriffe eines rechten Winkels, ist das Subjekt Winkel, welches das Allgemeine ist, weil er so wohl recht als schief seyn kann, hingegen recht das Besondere, weil, wie schon gezeigt worden, dieses Prädikat nur dem einen Subjekt zukommen kann. Denn wenn ich schon gesagt habe, daß auch jedes Subjekt nur ein Prädikat haben kann, so kann es, obschon nicht nicht zugleich, doch disjunktive, mehrere Prädikate haben. Hingegen kann ein Prädikat auch disjunktive nicht mehrere Subjekte haben.

(Seite 94). Und wenn ich sage ein Mensch ist ein Thier u. s. w.

Nachdem ich dieses geschrieben hatte, fand ich eben den Gedanken in Hrn. Ploucquet's Methodus calculandi in logicis; daß nämlich ein Urtheil nur einen Begrif enthält, und ob man

ſchon dagegen proteſtirte (Briefe über die deutſche Litteratur 217.) ſo hatte doch Herr Plouquet recht. Ich will dieſe ganze Stelle herſetzen. Er ſagt nämlich (n. 14): „Intellectio *identitatis* ſub„jecti et praedicati eſt affirmatio.“ Hierauf in einer nota ad N. 14. ſagt er: „*omnis circulus eſt linea* „*curva.* Quae propoſitio logice expreſſa haec eſt: „*omnis circulus eſt quaedam linea curva.* Quo „pacto id quod intelligitur in ſubjecto, ſive norim, „ſive non norim, praeter circulum dari quoque alias „curvarum ſpecies, verum tamen eſt *quandam* lineum „curvam, ſenſu *comprehenſivo* ſumtam, eſſe *omnem* „circulum, ſeu *omnem* circulum eſſe *quandam* line„am curvam. Dum enim cogito quid ſibi velit haec „praepoſitio: *omnis circulus eſt quaedam linea* „*curva*, intelligo me nihil aliud concipere quam „hoc judicium: quaedam linea curva eſt quaedam li„nea curva. Quod judicium cum extrema identifi„cet, reducitur ad unam notionem, ſcilicet notio„nem *cujusdam lineae curvae*, quae vocatur circu„lus. Ille mentis actus quo circulus concipitur eſſe „quaedam linea curva, nihil aliud eſt, quam intel„lectio *unius* notionis. Ponamus, nos omni lingua „et terminorum cognitione eſſe deſtitutos, et nobis „obſervari lineam circularem, vel infinite multas li„neas circulares, ſive ſola mente, ſive mediante or„gano ſenſorio repraeſentatos, id ipſum hoc caſu „cogitamus, quod cogitamus, dum legimus vel au-

„dimus hanc propositionem: circulus est quaedam „linea curva. Judicium affirmativum mente con- „ceptum non est intellectio duarum, sed unius rei; „neque propositio affirmativa aliquid aliud est quam „expressio unius ejusque rei per diversa signa. Ra- „tio cur in hac re simplicissima difficultates nascan- „tur, quaerenda est ignorantia materiae, et inde „pendente insufficientia linguae. Linguae insufficien- „tia ponitur in eo, quod copula *est* aequivocatione „laboret, atque per eandem termini inter se nexi „soleant tam comprehensione, quam extensione in- „ter se differentes. Ignorantia autem materiae re- „spicit hoc in negotio solam praedicati determinatio- „nem. Resumemus exemplum modo datum: *circu- „lus est linea curva.* Consideretur circulus in se, „non ut subjectum propositionis, sed ut terminus „absolutus, et habebitur notio circuli, quae haec „esto: *Linea curva in se rediens, intra quam da- „tur punctum aequidistans a singulis peripheriae „punctis.* Haec notio jam constituatur subjectum, „cui addatur suum praedicatum: *linea curva*, sic „orietur haec propositio: linea curva in se rediens etc. „est linea curva. Comparetur cum hac propositione „alia: *parabola linea in se non rediens etc. est li- „nea curva.* Manifestum est in propositione poste- „riori cum signo linea curva jungi aliam notionem, „quam in priori; nam curvedo circuli differt a cur- „vedine parabolae. Sic igitur sensus propositionis

„prioris hic eſt: linea curva in ſe rediens etc. eſt „*quaedam* linea curva. Poſterioris autem: linea cur„va in ſe non rediens etc. eſt quaedam linea curva. „Sed explicatione et intellectione habetur propoſi„tio identica, quae intellecta non niſi *unam* exhi„bet notionem. Eodem modo *quaedam* (quod ſi„gnum differt a quaedam et aliam innuit notionem) „explicatur per: *in ſe non rediens*, adeoque pro„poſitio intellecta ſit *identica* et reducitur ad *unam* „notionem.“

„Provideo objectum iri, notionem lineae cur„vae in utraque propoſitione, eſſe eandem, cum ſit „generica, adeoque tam de circulo quam de para„bola rite praedicetur. Sed obſervandum eſt, quod „in praedicato *qua tali* ſemper intelligatur relatio „ad ſubjectum, adeoque notio ipſi ſubjecto modo „determinato competens. Ex ignorantia materiae „accidere poteſt ut dubitetur num circulus ſit *omnis* „linea curva, an vero quaedam linea curva, ſenſu „excluſivo intellecta. Cum autem neceſſarium ſit „ut alterutrum cum veritate concordet, cum prae„dicato jungendum eſt ſignum quantitatis particula„ris ſenſu *comprehenſivo* ſumtae, quia hoc modo ve„ritati nihil derogatur, ſive circulus ſit *omnis* cur„va, ſive *non omnis*. Neque obverti poteſt theo„riae huic, quod praedicatum propoſitionis affirma„tivae plerumque ſit tantum notio partialis ſubjecti, „adeoque non identificabilis cum ſubjecto. Si enim

„pradicatum exhibet ſubjecti notionem partialem, „ipſa hec notio partialis modo determinato ineſt „ſubjecto, et ſic intelligitur ſubjectum qua tali mo„do determinatum, adeoque *una* menti obſervatur „notio, cum intueor lapidem rotundum, pronun„cians haec verba: *hic lapis eſt rotundus*. Per „hanc propoſitionem actu nihil aliud cogito, quam „*unam* notionem, ſcilicet lapidis rotundi, qui duo „termini etiam *uno* poſſent exprimi. Licet enim „judicium dicatur comparatio ideae cum idea; *idem* „tamen comparatum cum *ſemet ipſo* non ſiſtit res „*duas*, ſed *unam*.“

„E qua explicatione manifeſtum eſt, omne ju„dicium reduci ad *unam* notionem, et in mente „omni praedicato addendum eſſe ſuum valorem „quantitativum, licet idem terminus non exprima„tur etc.“ So weit Plouquet. Nun behaupte ich, daß das ganze Geſchäft des Urtheilens bloß darin beſtehet, entweder vom Subjekt einen deutlichen Begrif zu erlangen, oder das Subjekt einer Syntheſis durch das von mir angegebene Kriterium zu beſtimmen. Dieſes Urtheil z. B. der Menſch iſt ein Thier, ſetzt voraus: daß ich vom Subjekt des Urtheils Menſch, vor dem Urtheil einen bloß klaren Begrif habe; durch das Urtheil aber wird dieſer klare Begrif (zum wenigſten) zum Theil, deutlich, der Nutzen davon aber beſtehet darin:

daß ich vom Thier gewiſſe Eigenſchaften kenne, ich dieſelbe dem Menſchen (in ſo fern er Thier iſt) mit Recht zueignen kann; oder ich hatte ſchon vor dem Urtheile einen deutlichen Begrif vom Menſchen, daß er nämlich eine Syntheſis vom Begriffe Thier und ſonſt etwas iſt. Ich wußte aber nicht, welcher von dieſen beiden Beſtandtheilen dieſer Syntheſis Subjekt, und welcher Prädikat derſelben iſt, d. h. meiner Erklärung zufolge, welcher einen Verſtandesbegrif oder an ſich ſchon eine Syntheſis ausmacht, die reelle Folgen hat, und welcher nur durch dieſe gegebene Syntheſis, nicht aber auſſer derſelben reelle Folgen hat; und ſo lange dieſer Zweifel dauert, kann ich dieſer Syntheſis keine andere Folgen beilegen, als die in ihr nach ihrer Entſtehung (a poſteriori) wahrgenommenen, nicht aber die Folgen, die ſchon vor ihrer Entſtehung in einem ihrer Beſtandtheile angetroffen werden, (a priori). Nun erkenne ich aber, daß der Begrif (notio) Thier auch auſſer der gegebenen Syntheſis entweder als wirklich, oder als möglich wahrgenommen worden iſt. Ich kann daher mit Recht diejenigen Folgen, die er auſſer derſelben hatte, ihm auch jetzt beilegen, ehe ich noch weiß, was aus dieſer neuen Syntheſis folgen muß. Das Urtheil: der Menſch iſt ein

Thier, will also so viel sagen: in der Synthesis Mensch, die aus Thier und sonst etwas besteht, erkenne ich das Erste für das Subjekt, welches auch ausser dieser Synthesis ein reeller Verstandesbegrif, der Folgen hat, ist, wodurch ich schon a priori berechtigt bin, die Folgen von Thier auch dem Menschen beizulegen.

Es giebt also hier einen Unterschied zwischen einem Urtheile, das bloß das Erkennen des Subjekts, und einem, das die Beilegung der Folgen zur Absicht hat. Im Ersteren kann das Prädikat ein bloß klares Merkmal, das keine Folgen hat, seyn. Das Urtheil ist bloß eine (zum wenigsten Theil:) Definition; im Letzteren hingegen muß dieses Merkmal selbst deutlich seyn, damit man seine Folgen einsehen könne, um sie hernach dem Subjekte beizulegen. Wenn ich z. B. sage: das Gold ist gelb, so erkenne ich bloß das Gold durch dieses Prädikat, was folgt aber daraus, daß das Gold gelb ist? Nichts, weil aus gelb selbst (in so fern es eine bloß klare aber undeutliche Vorstellung ist) nichts folgt. Hingegen wenn ich sage: Ein rechtwinklichtes Dreieck ist ein Dreieck, so definire ich nicht das Subjekt durch das Prädikat (weil die Definition des Subjekts schon in ihm enthalten ist), sondern ich will da:

mit ſo viel ſagen: ich erkenne in der Syntheſis eines rechtwinklichten Dreieckes Dreieck für das Subjekt, d. h. für etwas, das auch an ſich auſſer dieſer Syntheſis reelle Folgen hat (daß z. B. ſeine Winkel den zweien rechten gleich ſind), ich eigne alſo dieſe Folgen ſchon a priori, ehe ich noch einſehe, was aus dieſer neuen Syntheſis folgen muß, dieſer Syntheſis zu. Die erſte Art der Urtheile erweitert unſre Erkenntniß nicht, und nur die zweite Art kann dazu (durch Schlieſſen) etwas beitragen.

In der erſteren Art kann eben daſſelbe Subjekt verſchiedene Prädikate zugleich haben, nämlich das Subjekt iſt das Totum, und die Prädikate ſind die verſchiedenen Partes der Syntheſis. In der letzteren Art hingegen kann dem Subjekte nur ein Prädikat unmittelbar, die andern aber bloß mittelbar (indem ſie Prädikate der Prädikate ſind) beigelegt werden. Z. B. das Prädikat eines rechtwinklichten Dreiecks iſt unmittelbar Dreieck überhaupt; von dieſem iſt wiederum Figur das Unmittelbare, das aber von jenem das mittelbare Prädikat iſt; u. ſ. w. In der Erſteren kann man Subjekt mit Prädikat verwechſeln, in der Letztern aber nicht. Z. B. ich kann ſagen: Gold iſt gelb, hier verſtehe ich unter dem Subjekte Gold die an:

dern Bestimmungen auſſer der gelben Farbe; ich kann wiederum ſagen, das Gold iſt vorzüglich dicht, hier verſtehe ich unter Gold alle Bestimmungen deſſelben auſſer der vorzüglichen Dichtigkeit; folglich iſt die gelbe Farbe, die vorher Prädikat war, jetzt Subjekt u. ſ. w. Bei der letztern Art Urtheile aber gehet dieſes nicht an. Ich kann wohl ſagen: ein rechtwinklichtes △ iſt ein △, nicht aber umgekehrt u. dgl.

(Seite 95). In einer Syntheſis von Anſchauung und Begrif kann u. ſ. w.

Das Feuer, als Urſache von der Erwärmung des Steins betrachtet, iſt eine Syntheſis. Das Feuer kann als Subjekt, und der Begrif von Urſache als ſein Prädikat (ſeine Beſtimmung), wie auch umgekehrt, nämlich Urſache als das Beſtimmbare (Subjekt), und Feuer als ſeine Beſtimmung (Prädikat) betrachtet werden.

(Seite 96). Denn ich weiß gar nicht, wie es möglich iſt, daß ein Ding an ſich oder durch ein anderes Ding gedacht werden ſoll u. ſ. w.

Die Begriffe von Subjekt und Prädikat ſind zwar durch die Denkbarkeit an ſich, oder durch etwas anders, auch ohne Beziehung auf Zeitbeſtimmungen, ſchon beſtimmt. Aber ſie haben als

dann kein Kriterium, woran man ſie als ſolche erkennen kann, folglich gelten ſie nicht von Dingen an ſich, wo dieſes Kriterium (Zeitbeſtimmungen) mangelt. Bei Objekten a priori (wie die der Mathematik) braucht man zwar dieſes Kriterium nicht, indem man die Denkbarkeit an ſich aus den, aus dem Begrif zu ziehenden, Folgen unmittelbar darthun kann. Aber auch dieſes mangelt den Dingen an ſich, weil bei ihnen der Beſtimmungsgrund dieſer Folgen fehlt.

(Seite 97. a.) Folglich kann ich mit Recht Linie als etwas gegebenes u. ſ. w.

Das Gegebene muß nothwendig auch ohne das Gedachte möglich ſeyn; denn es wird gegeben, ehe es gedacht wird, folglich kann ich mit Recht das Gegebene als Subjekt denken, das Ding an ſich aber enthält nichts Gegebenes, das als Subjekt dieſes Gedachten betrachtet werden kann.

(Seite 97. b.) Denn auſſerdem, daß wir die Möglichkeit u. ſ. w.

Die Möglichkeit der analytiſchen Sätze können wir a priori, d. h. vor ihrer Wirklichkeit oder ihrem Gebrauche in beſondern Fällen, einſehen, weil ihre Form (Identität, Widerſpruch) ſich auf ein Ding überhaupt beziehet. Ich ſehe alſo ſchon zum voraus, daß ich von irgend einem beſtimm-

ten Dinge werde behaupten müſſen, daß es mit ſich ſelbſt einerlei iſt, weil jedes Ding überhaupt mit ſich ſelbſt einerlei ſeyn muß. Die ſynthetiſchen Sätze hingegen haben kein ſolches Princip a priori, folglich kann ich ihre Möglichkeit bloß durch ihren wirklichen Gebrauch darthun, weil ſie ſich nicht auf jedes Ding überhaupt, ſondern auf beſtimmte Dinge beziehen. Ich mag alſo über den allgemeinen Begrif von Ding überhaupt ſo lange nachdenken, als ich will, ſo werde ich dennoch nie die Möglichkeit herausbringen können, daß ein Ding Urſache eines andern Dinges ſeyn ſoll. Und angenommen, daß dieſe Form möglich ſey, ſo können wir doch nicht anders, als vermittelſt eines Kriteriums, in der Anſchauung davon einen Gebrauch machen. Nun möchte man glauben, daß man auch die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori einſehen kann; denn wenn ich in einem beſondern Falle urtheile, a iſt Urſache von b, ſo hat dieſer beſondere Satz in einem Allgemeinen ſeinen Grund: nämlich was geſchiehet, muß (wenn es objektive Realität haben ſoll) eine Urſache haben, folglich kann ich auch hier zum voraus wiſſen, daß auch b eine Urſache haben wird. Man bedenke aber, daß in dem beſondern Urtheile Beſtimmungen anzutreffen, die in dem Allgemeinen nicht enthalten ſind,

daß auf a nicht bloß etwas folgen muß, das mit demſelben im Verhältniß von Wirkung überhaupt ſtehet, ſondern daß nur b und nichts anders dieſe Wirkung ſeyn kann; dieſes aber kann ich a priori nicht beſtimmen.

(Seite 101). Ein rechtwinklichtes Δ von beſtimmter Größe (das gewiß ein ens omni modo determinatum iſt) u. ſ. w.

Sollte jemand einwenden, daß es auſſer der Größe und Beſtimmungen der Winkel noch andere Beſtimmungen annehmen kann? Ich frage aber, welche? Die ſchwarze Farbe, womit das Δ gezeichnet wird, iſt, wie ich ſchon gezeigt habe, keine Beſtimmung deſſelben; die Zeit und der Ort, worin es vorgeſtellt wird, ſind eben ſo wenig Beſtimmungen deſſelben; denn nur dasjenige iſt Beſtimmung, was durch ſein Hinzukommen zum Beſtimmbaren, ein Grund zu neuen Folgen (die das Beſtimmbare vorher nicht hatte) abgiebt. Die ſchwarze Farbe, die Zeit und der Ort des Dreyeckes aber bringen keine neue Folgen hervor, ſie müſſen alſo von der Anzahl der Beſtimmungen ausgeſchloſſen werden.

(Seite 104). Bloß wegen ſeiner formellen Unvollſtändigkeit u. ſ. w.

D. h. Geſetzt, daß wir auch alle materielle Beſtimmungen angeben könnten.

(Seite 105). Das Nothwendige iſt u. ſ. w.

Das Nothwendige iſt eine wechſelſeitige Syntheſis, wie z. B. der Relationsbegrif. Es wird alſo dem bloß Möglichen, in ſo fern dieſes bloß eine einſeitige Syntheſis iſt, und dem Wirklichen, in ſo fern dieſes gar keine (Verſtandes-) Syntheſis iſt, entgegengeſetzt. Das Mögliche iſt ein Objekt, das aus Materie und Form beſtehet, da hingegen das Wirkliche bloß die Materie, das Nothwendige aber bloß die Form iſt.

(Seite 106). Zureichender Grund aber ꝛc.

Der zureichende Grund eines Dinges iſt der vollſtändige Begrif von ſeiner Entſtehungsart, zu dirſem aber können wir uns immer nähern, ohne es doch je zu erreichen, weil zur Erklärung der Entſtehungsart immer etwas ſchon Entſtandenes (nach dem bekannten Axioma: ex nihilo nihil fit,) vorausgeſetzt werden muß.

(Seite 107). Daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt u. ſ. w.

Nämlich, daß ein Ding ſich ſelbſt gleich iſt, iſt ein Grund, warum der Winkel, der im Drei-

ecke der Basis gegenüber ist, mit dem mittelsten Winkel an der, mit der Basis parallel laufenden Linie einerlei ist, und daß, wenn zwei Parallellinien von einer dritten u. s. w. ein Grund ist, von der Gleichheit der andern beiden Winkel des Dreyeckes mit den andern beiden Winkeln an vorerwähnter Linie.

(Seite 108). Welches die Existenz dieser Objekte betrift u. s. w.

D. h. die Art der Existenz. Daß wenn a und b existiren, ihr Existiren von der Art seyn, muß daß a vorhergehen und b folgen muß, dies hat in dem allgemeinen Urtheile: das Vorhergehende bestimmt das Folgende (welches eine Bedingung der Erfahrung überhaupt ist) seinen Grund. Die Existenz dieser Objekte an' sich aber hat, wie ich schon bemerkt habe, keinen Grund.

(Seite 109). Es hat in der That keinen Grund u. s. w.

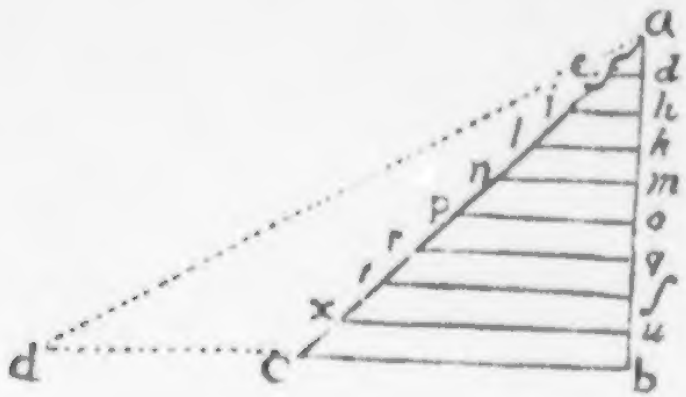
Ich habe schon vorher angemerkt, daß der allgemeine Satz: alles hat seinen Grund, oder seine Ursache, kein Grund von dem besondern Satz: a ist Grund oder Ursache von b, abgeben kann, folglich hat dieser besondere Satz (zum wenigsten

in Ansehung unseres Bewußtseyns) gar keinen Grund. Die besonderu analytischen Sätze (z. B. ein Dreieck ist mit sich selbst einerlei) haben bloß durch den allgemeinen (jedes Ding ist mit sich selbst einerlei) ihre Richtigkeit. Bei den synthetischen Sätzen hingegen ist es gerade umgekehrt, nämlich der allgemeine Satz hat bloß darum seine Richtigkeit, weil wir ohne denselben keine besondern Sätze dieser Art haben könnten (die wir doch haben); folglich enthält der Allgemeine bloß den Grund vom Allgemeinen im besonderen Satze; das Besondere in demselben aber hat gar keinen Grund.

(Seite 112). Die intensive Größe ist das Differenzial der extensiven u. s. w.

D. h. wenn eine extensive Größe auf ihr Differenzial reducirt wird, kann sie dennoch wegen ihrer intensiven Größe in ein extensives Größenverhältniß gedacht werden. Dieses zu erläutern, denke man sich ein Δ, dessen eine Seite sich nach den gegenüberstehenden Winkel so bewegt, daß sie mit sich selbst immer parallel bleibt, und das so lange bis das Δ ein unendlich kleines (Differenzial) wird. Die extensive Größe der Seiten hört alsdann gänzlich auf, und wird auf ihre Differen-

ziale reducirt. Das Verhältniß der Seiten hingegen bleibt immer daſſelbe, weil es nicht das Verhältniß von Zahl zu Zahl in Beziehung auf eben dieſelbe Einheit, ſondern das Verhältniß von Einheit zu Einheit iſt, folglich iſt hier die intenſive Größe (die Qualität des Quantums) das Differenzial der extenſiven, nnd dieſe das Integral von jener. Daß die Qualität abſtrahirt von aller extenſiven Quantität dennoch in einem Verhältniſſe der extenſiven Qantität gedacht werden könne, wird vielleicht manchem unbegreiflich vorkommen. Laßt uns alſo ſetzen: ein △ abc



deſſen Katheten ab, bc einander gleich ſind. Laßt uns ferner annehmen: die eine Seite bc bewegt ſich nach dem ihr gegenüberſtehenden Winkel bac ſo daß ſie mit ſich ſelbſt immer parallel bleibt, und das ſo lang bis ſie df die ich unendlich klein an-

nehme, wird. Folglich wird auch a d und a f wie überhaupt das ganze △ a d f unendlich klein. Das Verhältniß von a f zu a d oder d f, bleibt immer eben daſſelbe, nämlich: = √2 : 1. Es iſt alſo nicht ein Verhältniß von Zahl zu Zahl, indem ich beide unendlich klein omni dabili minora, folglich durch keine Zahl in Beziehung auf irgend eine Einheit ausdrückbar angenommen habe, ſondern das Verhältniß einer Einheit zu einer andern Einheit, d. h. dieſes Verhältniß iſt nicht zwiſchen den Linien in ſo fern ſie ausmeßbar ſind, ſondern bloß in ſo fern ſie ihrer Qualität nach (ihrer Lage nach) beſtimmt ſind. Sie ſind alſo keine extenſive, ſondern intenſive Größen; die Vorſtellung der Theile macht bei ihnen nicht die Vorſtellung des Ganzen möglich, ſondern umgekehrt, weil ſie keine Theile haben, kann ihre Größe bloß durch Vergleichung derſelben als Ganze mit andern Ganzen, z. B. d f mit d e begriffen werden.

(Seite 113). Wir machen auch dieſe Formen zu Objekten des Denkens ſelbſt, und denken Realität und Negation als wären es Dinge an ſich, die uns gegeben ſind u. ſ. w.

Realität und Negation sind Kategorien, sie werden aus den logischen Formen der Bejahung und Verneinung hergeleitet. Nun sind aber die logischen Formen Einheiten, die sich auf etwas Mannichfaltiges beziehen. Man könnte aber fragen: was haben die logische Realität und Negation mit den transscendentalen gemein, so daß diese von jenen hergeleitet werden könnten? da diese eben keine Einheiten, die sich auf etwas Mannichfaltiges beziehen, sondern das Mannichfaltige selbst, das durch eine Einheit angeschauet oder gedacht werden kann, sind. Realität, sagt Kant (Kritik der reinen Vernunft 143) ist im reinen Verstandsbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt entspricht, d. h. (wenn ich ihn anders verstanden habe) was in jeder Empfindung in so fern sie Empfindung überhaupt ist (nicht das Besondere einer jeden Empfindung) angetroffen werden muß. Was hat dies aber mit der logischen Bejahung gemein? da dieses eine Form, und jenes einen Inhalt bedeutet. Wer mir aus dieser Verlegenheit heraus helfen wird, erit mihi magnus Apollo!

(Seite 115). Sondern eine von derselben verschiedene Setzung u. s. w.

D. h. eine reelle Syntheſis, die aber bloß ſubjektiv iſt.

(Seite 118). Das Minimum einer Transſcendental-Realität iſt eine Verſtands-Idee u. ſ. w.

Denn ſie mag ſo klein angenommen werden, als man immer will, ſo muß ſie doch eine intenſive Größe ſeyn, d. h. einen Grad haben, (ſiehe Kritik der reinen Vernunft 169).

(Seite 120). Gleichartige u. ſ. w.

Wenn ſie nicht gleichartig, d. h. wenn ſie nicht bloß der Form, ſondern auch der Materie der Anſchauung nach, verſchieden ſind, ſo können ſie nicht dem Begriffe einer ſtetigen Größe, ſondern bloß dem Begriffe der Zahl, ſubſumirt werden; ſie ſind alsdann nicht im Raume als Anſchauung, ſondern bloß in demſelben als Begrif, (ſiehe 1ter Abſchnitt).

(ibid.) 2) Die Zuſammenſetzung derſelben in einem Begrif. 3) Die Zuſammennehmung derſelben in einer Anſchauung u. ſ. w.

Hier gehet die Apperception der Apprehenſion voraus (nicht wie bei Verknüpfung mehrerer An-

ſchauungen durch die Kategorien); denn man muß ſie erſt unter einander vergleichen, und ihre Einerleiheit einſehen, ehe man berechtigt iſt, dieſelbe in eine Einheit der Apprehenſion zu bringen.

(Seite 134). So geräth ſie auf Erdichtungen u. ſ. w.

Von dieſer Art iſt z. B. die Vorſtellung des leeren Raumes, die daraus entſpringt, daß die Einbildungskraft, anſtatt dem Verſtande gemäß den Raum bloß als eine Form oder Art ſinnlicher Dinge in Beziehung auf einander zu denken, ihn transſcendent macht, d. h. ſie ſtellet ihn als ein Ding an ſich vor.

(Seite 148). Logiſche Wahrheit u. ſ. w.

Ich glaube nicht, daß es an einer unrechten Stelle ſeyn wird, wenn ich hier das Weſentliche aus meinem Schreiben an Hrn. L. in Berlin herſetze. (Dieſer Herr L. iſt ein vermögender Mann von biederm Charakter, ein Liebhaber der Wiſſenſchaften, ein Beförderer des Guten und Edeln, und der gewiß verdient, der Welt näher bekannt gemacht zu werden, hätte ſeine Beſcheidenheit es ſich nicht ausdrücklich verbeten.) Ich

bin da auf den Gedanken gerathen, die Wahrheit mit der Münze zu vergleichen. Ich fange also auf folgende Weise an. Wolf*) sagt: Wahrheit ist Uebereinstimmung unsers Urtheils mit dem Objekte, und diese ist die logische Wahrheit. Dieses zu erläutern, führt er den Satz als Beispiel an: „Ein Δ (eine dreiseitige Figur) hat „drei Winkel." Ich habe aber schon anderswo**) bemerkt, daß ein objectum logicum bloß der Begrif eines Dinges überhaupt ist, das durch keine Bedingungen, sie mögen a posteriori oder a priori seyn, bestimmt wird. So ist auch ein logischer Satz oder eine logische Wahrheit nur eine solche, die von einem Dinge überhaupt prädicirt werden kann. Ein Dreieck ist also kein logisches Objekt, weil es durch besondre Bedingungen a priori bestimmt wird; und der Satz: „Ein Dreieck hat drei Winkel," ist kein logischer Satz, indem er nicht das Prädikat eines Dinges überhaupt, sondern eines bestimmten Objekts ist. Ueberdem wird durch diese Erklärung nicht die Wahrheit im Denken, sondern bloß die Wahrheit im Reden, bestimmt;

*) Logic. P. II. Cap. 2. §. 503.

**) Versuch über die Transscendental-Philosophie.

ſtimmt; denn, wenn ich ſage: ein Dreieck hat drei Winkel, ſo drücke ich damit Etwas aus, das ich wirklich denke; d. h. ich rede wahr; und das Gegentheil wäre falſch. In Anſehung des Denkens aber giebt es hier kein wahres und falſches Denken, ſondern bloß ein Denken, oder kein Denken, weil ich nur ein Dreieck mit drei, nicht aber mit mehrern Winkeln denken kann. Ich hingegen halte ſowohl dieſen Satz, als alle andre ſynthetiſche Sätze für bloß ſubjektive Wahrheit; d. h. eine mir nothwendige Art, ein beſtimmtes Objekt zu denken. Sie gelten daher nicht von einem Objekt überhaupt, auch nicht von dieſen beſtimmten Objekten in Beziehung auf jedes denkende Weſen überhaupt. Hingegen iſt der Satz: „Ein Dreieck iſt mit ſich ſelbſt einerlei,“ eine objektive Wahrheit; denn ich denke darum ein Dreieck mit ſich ſelbſt einerlei, weil nicht nur ich, ſondern jedes denkende Weſen überhaupt, nicht nur ein Dreieck, ſondern jedes Objekt mit ſich ſelbſt einerlei denken muß. Ohne dies iſt gar kein Denken möglich. Die mathematiſchen Sätze ſind alſo objektiv wahr, aber nur unter Vorausſetzung der Objektivität ihrer Grundſätze (da dieſes doch möglich iſt); ſonſt ſind ſie, wie die Grundſätze ſelbſt bloß ſubjektiv wahr.

Dieſes benimmt aber der Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs nichts, weil ihr Gebrauch, ſo wie ihre Wahrheit ſelbſt, bloß für uns iſt. Dem zufolge kann man nicht eigentlich ſagen, ein mathematiſches Axiom ſey objektiv wahr, ſondern bloß, es ſey reell; d. h. es nützt zur Erkenntniß der Wahrheit und ihrem Gebrauche. Und wie ſoll es auch anders ſeyn, da die Principien keines Dinges das Ding ſelbſt ſind, weil man ſonſt das Ding ſchon vor ſeiner Entſtehung vorausſetzen müßte. Die Principien einer Fläche z. B. ſind keine Flächen; einer Linie, keine Linien u. ſ. w.; ſo können auch die Principien der Wahrheit nicht ſelbſt ſchon Wahrheit ſeyn. Eigentlich zu reden, iſt Wahrheit nicht ein nach Geſetzen des Denkens herausgebrachter Satz; ſondern die Operation des Denkens ſelbſt, woraus dieſer Satz herausgebracht wird, iſt Wahrheit. Der Satz iſt bloß die Materie oder der Stoff, woraus die Form wirklich wird.

Nachdem ich dieſes vorausgeſchickt habe, wollen wir ſehen, wie fern Wahrheit mit einer Münze zu vergleichen iſt. Eine Münze iſt entweder idealiſch oder reell; die erſtere iſt Münze im eigentlichen Verſtande, und bedeutet einen allgemeinen Maaßſtab, wodurch das Ver-

hältniß des Werths der Dinge gegen einander bestimmt wird; an ſich aber hat es keinen Werth, und iſt ein bloßes Zeichen; die letztere hingegen hat auch an ſich als Waare einen Werth, in Anſehung der Materie, woraus ſie beſteht, und noch auſſer dieſem einen Werth als Zeichen, vermöge ihres Gepräges. Da nun das Verhältniß der Dinge gegen einander veränderlich iſt, und daher die Münze den jedesmaligen Zuſtand dieſes Verhältniſſes beſtimmen ſoll; ſo folgt, daß, wenn der Werth der Materie einer reellen Münze, dem Werth des Gepräges völlig gleich iſt, ſie alsdann gänzlich aufhört, eine Münze, d. h. ein allgemeiner Maaßſtab zu ſeyn, weil ſie alsdann ſo gut als jedes andre Ding eine veränderliche Waare iſt, folglich ihr Werth ſelbſt durch einen andern unveränderlichen Maaßſtab eſt beſtimmt werden muß. Je mehr hingegen dieſe beiden Werthe von einander differiren, um deſto näher kömmt die reelle Münze der idealiſchen; d. h. um deſto mehr Münze wird ſie, indem der Ueberſchuß des Werths des Gepräges über den reellen Werth eine idealiſche Münze iſt, und das gehet ſo lange, bis dieſes Differiren ein Maximum wird, d. h. bis ſie gar keinen reellen, ſondern bloß den idealiſchen Werth hat. Die idealiſche Münze hat alſo einen

Vorzug vor der reellen, in Anſehung ihres mittelbaren Gebrauchs, nämlich als Maaßſtab des Werths; hingegen hat dieſe einen Vorzug vor jener, in Anſehung ihres unmittelbaren Gebrauchs, d. h. als Etwas, das einen Werth an ſich hat.

Die Wahrheit vereinigt beide Vortheile in ſich; denn erſtlich iſt ſie der Maaßſtab, wodurch das Verhältniß der Dinge zu einander beſtimmt wird; dazu wird ſie aber dadurch geſchickt, daß ſie kein Objekt, das ſelbſt im Verhältniß mit andern Dingen gedacht werden kann, ſondern eine bloße Form oder Art, das Verhältniß der Dinge unter einander zu denken, iſt, und als eine ſolche bleibt ſie unveränderlich, und iſt hierin mit der bloß idealiſchen Münze zu vergleichen. Zweitens, ſo hat ſie auch auſſer dieſem, in Anſehung ihres unmittelbaren Gebrauchs, nämlich als Vollkommenheit eines denkenden Weſens, einen reellen Werth. Je weniger rein aber eine Wahrheit iſt, d. h. je mehr Begriffe und Sätze a posteriori ihr zum Grunde gelegt werden müſſen, um deſto weniger iſt ſie auch geſchickt, einen allgemeinen Maaßſtab vom objektiven Werth aller Dinge unter einander abzugeben; und hierin iſt ſie der reellen Münze gleich, wo man bei Beſtimmung des Zuſtandes von dem Verhältniſſe der Dinge unter einander,

den Zuſtand des Maaßſtabes ſelbſt (der gleichfalls veränderlich iſt), mit in Rechnung bringen muß; und da dieſer wiederum durch etwas anders, das an ſich unveränderlich iſt, beſtimmt werden muß, dieſes aber nirgends anzutreffen iſt, ſo kann dadurch nichts beſtimmt werden. Daher kann man auch in der Moral nichts anders zum Maaßſtab und Beſtimmung des Werths der Handlungen (ihrer moraliſchen Güte) zu einander gebrauchen, als die reine Vernunft. Mengt man aber noch etwas anders darunter, Vergnügen, Vollkommenheit u. dergl.; ſo hat man keinen allgemeinen unveränderlichen Maaßſtab, weil der Werth dieſes Etwas ſelbſt bei verſchiedenen Subjekten unter verſchiedenen Umſtänden verſchieden iſt. Ich bin alſo, obwohl nach meinem eigenen Wege, auf Kants Princip der Moral gerathen; ich erſpare mir aber die ausführliche Behandlung dieſer Materie auf eine andre Gelegenheit. Für jetzt iſt es hinlänglich, wenn ich bemerke, daß das moraliſche Gute bloß darum gut iſt, weil es wahr iſt, d. h. wenn die beſondre Maxime der Handlungen mit einer allgemeinen Vernunftregel übereinſtimmt.

Nachdem ich die Wahrheit mit einer Münze von dieſer Seite verglichen habe; ſo will ich ver-

ſuchen, es noch von einer andern Seite zu thun, wodurch zugleich der Unterſchied zwiſchen der ſymboliſchen und anſchauenden Erkenntniß, und der Vorzug, den dieſe vor jener hat, oder auch umgekehrt, in die Augen fallen wird. Bei Erfindung der Wahrheit gehet ein ordentlicher Handel vor; denn das Unbekannte wird aus dem Bekannten durch Subſtitution herausgebracht, d.h. durch einen Tauſch. Vor Erfindung der Münze beſtand der Handel in einem unmittelbaren Tauſch der Waaren gegen einander; da dieſes aber die Unbequemlichkeit hatte, daß der Handel auf dieſe Art zu ſehr eingeſchränkt war, indem er nur alsdann Statt finden konnte, wenn jede der handelnden Perſonen die Waare des Andern bedurfte, und die ſeinige miſſen konnte, ſonſt aber nicht; ſo hat man dieſer Unbequemlichkeit durch Einführung des Geldes abzuhelfen geſucht. Dadurch bekam alſo der Handel mehr Ausdehnung, und wurde allgemeiner. Man hat alſo hierdurch die erſte Schwierigkeit gehoben; es entſprang aber hieraus eine neue Schwierigkeit, da nämlich der Werth der Münze bloß durch das Gepräge beſtimmt wird: ſo iſt es mit der Zeit dahin gekommen, (aus Mangel an Materie u. dergl.) daß der Werth, den das Gepräge anzeiget, weit verſchieden vom

reellen Werth der Münze, ihrer Materie nach, ist. Dadurch wurde die vorige Allgemeinheit des Handels auf eine andere Art eingeschränkt, weil nämlich eine dergleichen Münze bloß zum einländischen nicht aber zum auswärtigen Handel gebraucht werden kann. So stehen jetzt die Sachen in Ansehung des Handels. Lassen Sie uns nun sehen, wie es mit der Wahrheit zugehet. So lange man bloß bei der anschauenden Erkenntniß bleibt, geschieht die Erfindung der Wahrheit durch einen unmittelbaren Tausch, d. h. eine unmittelbare Substitution der Gedanken unter einander. Dieses hat zwar den Vortheil, daß man immer von der Realität der Gedanken sicher seyn kann; hingegen hat es diese Unbequemlichkeit, daß man damit in Erfindung der Wahrheit, besonders wenn sie zu sehr versteckt ist, nicht weit kommen kann. Um dieser abzuhelfen, bedient man sich der symbolischen Erkenntniß, d. h. man substituirt erstlich die Zeichen statt der bezeichnenden Dinge; zweitens substituirt man einem jeden Zeichen, ein ihm gleichgültiges Zeichen u. s. w., wodurch mit jeder neuen Formel eine neue Wahrheit entspringt. Dadurch ist man im Stande, ohne viele Mühe gleichsam mechanisch, die allerverborgensten Wahrheiten zu entdecken; es entspringt aber daher

eine neue Schwierigkeit; nämlich, man geräth zuweilen auf symbolische Combinationen oder Formeln, die keine Realität haben, d. h. denen kein reeller Gegenstand entspricht, wie z. B. die imaginären Zahlen, Tangens, Cosinus eines rechten Winkels u. dergl. in der Mathematik.

Die symbolische Erkenntniß ist also zwar ein vortreffliches Hülfsmittel zur Erfindung der Wahrheit, dessen Gebrauch aber sehr viel Behutsamkeit erfordert; man muß bei jedem Schritte, so man darin thut, sich selbst nach der Sprache der Politiker, fragen: ob auch diese idealische Münze realisirt werden kann? Thut man dieses nicht, so geräth man auf die allerseltsamsten Ideen, aus denen man sich hernach nicht herauswickeln kann. Die Mathematik hat zwar durch ihre neuere Analysis viel gewonnen, indem man dadurch auf Entdeckungen gerathen ist, die nach der Methode der Alten fast unmöglich waren; aber dadurch sind auch die unbehutsamen Mathematiker auf Schwierigkeiten gerathen, wovon die Alten nichts wußten, wie aus den angeführten Beispielen erhellet.

Die Wahrheit hat also, wie die Münze, zweierlei Werth. Erstlich, da Wahrheit überhaupt eine bestimmte Form oder eine nothwendige Art,

die Begriffe zu verknüpfen iſt: ſo können wir hier gleichfalls Materie von Form unterſcheiden; die Materien der Wahrheit ſind die Begriffe, die als Subjekt und Prädikat in einem Satz verknüpft, und dadurch erſt eine Wahrheit werden: Begriffe an ſich ſind keine Wahrheiten, ſondern ſie ſind bloß Realitäten, wenn ſie mit dem Objekte übereinſtimmen; im entgegengeſetzten Falle aber ſind ſie keine Realitäten; nur die beſtimmte Regel, d. h. die Vorſtellung der nothwendigen Verbindung derſelben macht einen Satz zu einem wahren Satz. Jede Wahrheit oder jeder Satz hat daher zwey Werthe: erſtlich, in Anſehung ſeiner Materie, wenn ſie reell iſt, und dann auch in Anſehung der Form. Dieſe iſt zwar in Anſehung des bloßen Denkens immer reel, ſonſt aber iſt ſie gar keine Form. Dagegen kann ſie in Beziehung des Zeichens (der Sprache) auf das dadurch Bezeichnete auch nicht-reell ſeyn. Dieſe beiden Werthe können ſo, wie bei einer Münze, zuſammen ſeyn; wie, wenn man aus reellen Begriffen und ſynthetiſchen Grundſätzen (welche doch keine wahre, ſondern reelle Sätze genannt werden können, indem ſie nicht objektiv nach allgemeinen Gründen des Denkens überhaupt, ſondern bloß nach uns unbekannten ſubjektiven Gründen folgen, und weshalb

ich sie keine allgemeine wahre, sondern bloß, wegen ihrer Allgemeinheit bei uns, reelle Sätze nenne) neue Sätze herleitet. Sie können aber auch getrennt seyn, wie, wenn man z. B. den Begrif eines Dreiecks, oder diesen synthetischen Grundsatz denkt: Ein Dreyeck hat drei Winkel u. dgl. In dem Begrif des Dreiecks oder in dem vorerwähnten Satze lieget bloß ein materieller Werth, aber auch noch ohne eine nothwendige Form a priori; denkt man hingegen ein Dreieck mit zwei rechten Winkeln, d. h. einen nicht reellen Begrif, und leitet daher nach der nothwendigen Form des Denkens gewisse Folgen: so haben wir eine reelle Form des Denkens, aber ohne Materie; wir können also den dadurch herausgebrachten Satz nirgends gebrauchen, und doch haben wir durch diese Operation wirklich gedacht. Und hierin ist eben die Wahrheit verschieden von der Münze: da nämlich bei dieser die Form an sich, abstrahirt von der Materie, gar keinen Werth hat, und daher bloß als ein verabredetes Zeichen im Lande, nicht aber allgemein gebraucht werden kann; hingegen die Materie ihren Werth allgemein behält, so ist es mit der Wahrheit gerade umgekehrt. Die Form hat einen allgemeinen Werth, in so fern dadurch immer ein reelles Denken hervorgebracht wird, die

Materie hingegen hat nur bei uns, nicht aber bei jedem denkenden Weſen überhaupt, einen Werth.

(Seite 155). Nach dem berühmten Delphiſchen Ausſpruch u. ſ. w.

Ich hoffe nicht, daß der Leſer glauben werde, als wäre es mein Ernſt, dieſem Ausſpruche den Sinn meiner gegenwärtigen Unterſuchung beizulegen. Ich weiß es recht wohl, daß dieſer Ausſpruch moraliſch, die gegenwärtige Unterſuchung aber metaphyſiſch iſt.

(Seite 156). Es muß zu allen Zeiten ein Ding geben u. ſ. w.

Folglich auch zu allen meinen Zeiten mein Ich.

(Seite 157). Denn nur dadurch iſt der Gedanke, z. B. Dreieck, möglich ꝛc.

Nämlich: Ein Gedanke erfordert ſowol eine ſubjektive, als eine objektive (des Bewußtſeyns und des Objekts) Einheit. Dieſe iſt aber auch nur in Beziehung auf jene eine Einheit, indem es allerdings denkende Weſen geben kann, die dasjenige, was ich als Beſtimmung von etwas anderm, folglich in einer Einheit mit demſelben denke, anders denken, woraus man ſiehet, daß ſelbſt die objektive Einheit die ſubjektive vorausſetzt.

(Seite 159). Der Materialiſt u. ſ. w.

In Anſehung des Erkenntnißvermögens ſelbſt können und müſſen alle dieſe Sektirer ſich vereinigen; ſie ſind nur in Anſehung des Gegenſtandes, der demſelben zum Grunde liegt, verſchiedener Meinung. Der Materialiſt kann (von Rechtswegen) nichts mehr behaupten, als daß der Gegenſtand (das, was dem materiellen Gegebenen in der Vorſtellung zum Grunde liegt) dasjenige iſt, was auſſer der Vorſtellung zur Exiſtenz gehört, oder exiſtirt. Dieſen Gegenſtand aber zu beſtimmen (ob er ein einfacher oder mannigfaltiger iſt) darf er nicht wagen. Der Idealiſt aber glaubt berechtigt zu ſeyn, den Gegenſtand einigermaßen zu beſtimmen; nämlich, daß es kein Mannigfaltiges iſt, weil das Mannigfaltige bloß durch eine ſubjektive Einheit als ein ſolches gedacht werden kann, folglich kann er nur als Einheit (welches hier bloß ſo viel iſt, als Verneinung des Mannigfaltigſeyn) gedacht, und durch Analogie mit uns ſelbſt noch weiter beſtimmt werden. Der Dualiſt wählt aus Vorſicht den Mittelweg zwiſchen dieſen beiden. Uebrigens glaube ich nicht erſt die Anmerkung nöthig zu haben, daß ich hier nicht was dieſe Herren denken, ſondern bloß das, was ſie mit Grund denken können, vorgeſtellt habe.

(Ueberſicht. Seite 168). Weil der Mangel alles Bewußtſeyns u. ſ. w.

Daß aber zum Bewußtſeyn Thätigkeit erfordert werde, habe ich ſchon verſchiedentlich gezeigt.

(Ibid.) Anſchauung u. ſ. w.

Das Gegebne in der Anſchauung (Materiale) entſtehet durchs Leiden. Die Ordnung derſelben nach einer Form aber, durch Thätigkeit.

(Seite 169). Die Axiomen der Mathematik u. ſ. w.

Ich meyne die Axiomen, die der Mathematik eigen ſind, wie z. B.: eine gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten u. dgl. Nicht aber diejenigen, die bloß darum in der Mathematik gebraucht werden, weil ſie allgemein gültig ſind. Wie z. B. das Ganze iſt allen ſeinen Theilen zuſammengenommen gleich u. dgl. Denn ein Ganzes iſt (Baumgarten, Metaphyſik. §. 120.) eines, welches völlig einerlei iſt mit vielen zuſammengenommen, und die zuſammengenommen mit einem völlig einerlei ſind, ſind die Theile deſſelben; folglich beruht dieſes Axiom auf dem Satze des Widerſpruchs, und iſt alſo im engſten Verſtande a priori.

(Seite 171). Aber nicht bloß in der Combination der Symbole, ſondern im Objekte ſelbſt u. ſ. w.

D. h. wo diejenigen, die in einer Syntheſis gedacht werden, nicht ihren Begriffen nach ſich einander widerſprechen, ſondern ihre Folgen einander heben.

(Seite 174). Der Satz: Alles hat ſeine Urſache, iſt, wie ich glaube, von eben ſolcher Evidenz u. ſ. w.

D. h. an ſich, nicht bloß als Bedingung der Erfahrung. Ich bemerke hier ein für allemal, daß ich die von Herrn Kant genannte objektive Nothwendigkeit (Bedingung einer objektiven Wahrnehmung oder Erfahrung) für eine bloß ſubjektive Nothwendigkeit halte, und dies aus zweierlei Gründen. 1. Geſetzt, daß eine ſynthetiſche Regel überhaupt in den Wahrnehmungen zu ihrer objektiven Realität nothwendig wäre, ſo iſt doch keine beſtimmte Regel dazu nothwendig. Wir denken z. B. die Wahrnehmungen a und b durch die Form oder Regel der Cauſalität, ein anderes denkendes Weſen aber kann eben dieſe Wahrnehmungen durch eine andere Regel denken, folglich iſt dieſe Regel doch immer nur ſubjektiv in Beziehung auf beſtimmte Wahrnehmungen. 2. Eine ſynthetiſche Regel iſt überhaupt zur objektiven Realität nicht nothwendig, in Anſehung eines uneingeſchränkten durch Sinnlichkeit unafficirten Verſtan-

des. Dieſer denkt alle mögliche Objekte nach ihren innern Verhältniſſen zu einander, oder nach der Art, wie ſie aus einander entſtehen, d. h. immer nach einer analytiſchen Regel; woraus folgt, daß die Formen oder ſynthetiſchen Regeln nur bei uns (indem wir wegen unſerer Einſchränkung ſie nicht analytiſch machen können), nicht aber an ſich eine objektive Nothwendigkeit haben.

(Seite 168). Empfindung u. ſ. w.

Das Gegebene in der Vorſtellung kann bei Herrn Kant nicht dasjenige darin heiſſen, was eine Urſache auſſer der Vorſtellungskraft hat; denn nicht zu gedenken, daß man das Ding an ſich (noumenon) auſſer der Vorſtellungskraft nicht als Urſache erkennen kann, indem hier das Schema der Zeit fehlt; man kann es auch nicht einmal aſſertoriſch denken, weil die Vorſtellungskraft ſelbſt, ſo gut als das Objekt auſſer derſelben, Urſache der Vorſtellung ſeyn kann. Das Gegebene kann alſo nichts anders ſeyn, als dasjenige in der Vorſtellung, deſſen Urſache nicht nur, ſondern auch deſſen Entſtehungsart (Eſſentia realis) in uns, uns unbekannt iſt, d. h. von dem wir bloß ein unvollſtändiges Bewußtſeyn haben. Dieſe Unvollſtändigkeit des Bewußtſeyns aber kann von einem beſtimmten Bewußtſeyn bis zum völligen

Nichts durch eine abnehmende unendliche Reihe von Graden gedacht werden, folglich ist das bloß Gegebene (dasjenige, was ohne alles Bewußtseyn der Vorstellungskraft gegenwärtig ist) eine bloße Idee von der Gränze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Wurzel) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann.

(Ibid.) Anschauung ꝛc. Erscheinung ꝛc.

Die Vorstellung der rothen Farbe z. B. bestehet aus der Empfindung dieser besondern sinnlichen Qualität, deren Mannigfaltiges den Formen der Anschauung (Zeit und Raum) nach geordnet ist; sie ist also eine bestimmte empirische Anschauung. Hingegen ist Erscheinung der, von der rothen Farbe und allen andern sinnlichen Vorstellungen *abstrahirte, Begrif von einer sinnlichen* Vorstellung überhaupt.

(Ibid.) A priori etc.

Erkenntniß a priori überhaupt heißt eine Erkenntniß aus Gründen (cognitio philosophica). Das Prädikat wird dem besondern Subjekte darum beigelegt, weil es schon vorher dem Allgemeinen, worin dieses Besondere enthalten, beigelegt worden ist. Z. B. ich urtheile, daß die Summe der Winkel eines rechtwinklichten Dreiecks von gegebener Größe zweien rechten gleich ist; warum? weil

weil ich ſchon vorher weiß, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks überhaupt zweien rechten gleich ſeyn muß. Abſolut a priori, erfordert noch eine Bedingung, daß nämlich der letzte Grund des Urtheils oder das allgemeine Urtheil, worauf ich alle beſondern reduzire, ſelbſt a priori iſt. Dieſes iſt aber nicht möglich, ſo lange die Bedingung des Urtheils eine beſondere Beſtimmung des Subjekts iſt (indem es eine unendliche Reihe vorausſetzt). Die Bedingung muß alſo der allgemeine Begrif von Ding überhaupt ſeyn. Es giebt aber kein anderes Urtheil von der Art als das der Identität und des Widerſpruchs, wo die Bedingung des Urtheils kein beſtimmtes Objekt, ſondern eine nothwendige Form iſt.

(Seite 170). Und wird bloß in der ſymboliſchen Erkenntniß gebraucht ꝛc.

Ein Widerſpruch kann nur zwiſchen den Zeichen entgegengeſetzter Formen (Seyn und Nichtſeyn), nicht aber zwiſchen den Objekten, oder zwiſchen dieſen und den Formen, Statt finden; folglich wird es bloß von der ſymboliſchen Erkenntniß (ſiehe Anhang über ſymboliſche Erkenntniß) gebraucht. In dieſer kann ich eben ſowol ſagen: ein Dreieck iſt möglich, oder ein Raum kann in drei Linien eingeſchloſſen werden, als: ein

Dreieck ist nicht möglich; in beiden Fällen enthält der Satz keinen Widerspruch. In der anschauenden Erkenntniß hingegen kann ich nur das erste sagen; warum? weil ich es wirklich so denke. D. h. diese apodiktische Beziehung der Form auf bestimmte Objekte (welche apodiktische Beziehung eine besondere Bestimmung der Form ist) setzt schon die Möglichkeit der Form an sich (Abwesenheit des Widerspruchs) voraus. Sagt man: ein Dreieck muß möglich seyn, ehe ich es wirklich denke, weil ich es sonst nicht denken könnte; so frage ich: was heißt es, es muß möglich seyn, ehe ich es wirklich denke? Vermuthlich heißt es so viel: ein anderes denkendes Wesen, das mich als etwas Bestimmbares mit dem Dreiecke als Bestimmung vergleicht, findet, daß ich durch die Modifikation Dreieck bestimmt, möglich sei. Dieses setzt abermals ein drittes denkendes Wesen u. s. w. ins Unendliche voraus. Je weiter ein Glied dieser Reihe kommt, desto mehrere Möglichkeiten denkt es auf einmal. Das denkende Wesen a z. B. denkt bloß Raum in Beziehung auf drei Linien als möglich. Dieses setzt aber ein anderes denkendes Wesen b, das ausserdem, daß es das Dreieck an sich, auch das erste in Beziehung auf dasselbe als möglich denkt u. s. w. Fordert man also, daß die reelle Möglichkeit dem

Denken eines Objekts vorausgehen ſoll, ſo wird man dieſe Möglichkeit in keinem Gliede dieſer Reihe antreffen. Aber auch nicht im letzten Gliede (wenn wir dieſe Idee realiſiren wollen); denn bei dieſem gehet gewiß die Möglichkeit nicht der Wirklichkeit voraus (ſiehe Seite 249).

(Seite 173). Weil ich es immer ſo wahrgenommen habe u. ſ. w.

D. h. nicht in einer reinen, ſondern empiriſchen Konſtruktion (wenn ich eine gerade Linie aufs Papier gezeichnet hatte, fand ich immer, daß ſie die kürzeſte war). Denn was ſoll denn die reine Konſtruktion einer geraden Linie ſeyn, da wir keine Definition derſelben, folglich keine Entſtehungsregel a priori angeben können?

(Seite 175). Daß der Ausdruck, objektive Nothwendigkeit u. ſ. w.

Objektive Nothwendigkeit kann nur dem Satze des Widerſpruchs (in ſo fern es eine nothwendige Beziehung eines Subjekts überhaupt auf ein Objekt überhaupt bedeutet), oder den Kategorien (in ſo fern dadurch in Beziehung auf unſer Subjekt ein reelles Objekt überhaupt gedacht werden kann), nicht aber einem ſich auf ein beſonderes Objekt beziehenden Satze beigeleget werden. Jene Nothwendigkeit iſt a priori, d. h. ſie wird darum dem

besondern Objekte beigeleget, weil sie einem Objekte überhaupt beigelegt werden muß. Diese hingegen ist bloß a posteriori. nach meiner Erklärung.

(Seite 176). Laßt uns erstlich annehmen u. s. w.

Auf eine ähnliche Art beweißt Herr Hofrath Kästner den Satz, daß jede Potenz der 2 grösser, als ihr Exponent ist, indem er zeigt, daß wenn der Satz von einer gewissen Potenz seine Richtigkeit hat, er auch von der nächst höheren Potenz gelten muß (siehe Anfangsgründe Analysis endlicher Größen. §. 45).

(Seite 178). Dieser Satz: 5 + 7 = 12 u. s. w.

Man könnte die Frage aufwerfen: was ist eine bestimmte Zahl? Sie ist kein Objekt a posteriori (etwas Gegebenes), weil sie bloß eine bestimmte Art ist, ein Objekt zu denken. Sie ist keine Form a priori. weil sie keine Bedingung eines Objekts ist. Sie ist keine Form a posteriori, denn dieses hat gar keine Bedeutung, weil jede Form nichts anders, als eine Bedingung a priori seyn kann. Was ist sie denn?

(Seite 179). Aber dieses beweiset nur, daß Raum ein allgemeiner u. s. w.

Eine Form wird (wie weit ich habe aus Hrn. Kants Theorie abnehmen können) dadurch ge-

dacht, daß ſie dasjenige in der Vorſtellung eines Objekts iſt, das nicht im Objekte, ſondern in der beſondern Beſchaffenheit der Vorſtellungskraft ſeinen Grund hat. Die Frage iſt aber: wodurch wird ſie erkannt, oder durch welche Merkmale kann man irgend einer Beſtimmung der Vorſtellung anſehen, ob ſie im Objekte, oder bloß in der Vorſtellungskraft ihren Grund hat? Ich habe keine andere ausfindig machen können, als dieſe: 1) Allgemeinheit in Beziehung auf die Objekte; 2) Beſonderheit in Beziehung auf das Subjekt; und daß dieſe beiden nothwendig ſind, nämlich: finde ich eine Vorſtellung, die mehreren Objekten gemein iſt, ſo erkenne ich daran, daß ſie keine Beſtimmung der Objekte ſelbſt (weil dieſe bloß dasjenige, wodurch jedes Objekt von allen andern unterſchieden iſt, ſeyn kann), ſondern unſerer Vorſtellungsart iſt. Dieſes iſt aber bloß eine Bedingung, wodurch Form von Materie, die Art des Denkens eines Objektes vom Objekte ſelbſt (dem Gegebenen), nicht aber, wodurch dasjenige erkannt wird, was ſeinen Grund in einer beſondern Vorſtellungsart, und nicht in demjenigen, was jeder Vorſtellungsart überhaupt, in Beziehung auf eben daſſelbe Objekt, eigen iſt, hat. Z. B. die Materie (das Gegebene) iſt, was ſie iſt, in Be-

ziehung auf jedes denkende Weſen, dem ſie gegeben wird, eben daſſelbe, denn ſonſt wäre ſie nicht bloß Materie, indem die Abänderung, die ſie in jedem derſelben leidet, zur Form gehört. Ferner: die materielle Verſchiedenheit der Objekte iſt eine nothwendige Bedingung ihrer Wahrnehmung als beſondere Objekte für jedes Subjekt ohne Unterſchied. Man ſiehet hieraus, daß das erſte Merkmal bloß eine Conditio ſine qua non iſt, d. h. was nicht mehreren Objekten eigen iſt, kann nicht zur Form (Vorſtellungsart), ſondern zur Materie (dem Gegebenen) gehören. Es kann aber zu dieſer nicht nur in Beziehung auf eine beſondere, ſondern auf eine Vorſtellungskraft überhaupt (entweder als die Materie ſelbſt, oder als ihre Bedingung) gehören. Von dieſer Art iſt Raum (wie auch Zeit). Raum iſt nicht, wie das Rothe, z. B. das Gegebene im Objekte, wodurch es erkannt und von allen übrigen unterſchieden wird, weil es keine Beſtimmung im Objekte, ſondern eine Beziehung mehrerer Objekte auf einander iſt, folglich findet ſich hier das erſte Requiſitum, nämlich das Merkmal einer Form im Gegenſatz von Materie. Es fehlet aber hier das zweite Requiſitum, oder das Merkmal der Subjektivität (das doch in Anſehung der Kantiſchen Theorie von großer Wichtigkeit iſt).

Ich halte (da es nicht ausgemacht werden kann) alſo Raum zwar für eine Form, aber nicht wie Herr Kant für eine bloß ſubjektive (in Beziehung auf eine beſondere Art Subjekte nothwendige), ſondern für eine objektive (in Beziehung auf jedes Subjekt überhaupt nothwendige) Form. Aber dieſes (nach meiner Hypotheſe) in Anſehung des Raumes als Begrif (der Verſchiedenhet überhaupt). Hingegen in Anſehung deſſelben als Anſchauung (Bild dieſer Verſchiedenheit), halte ich Raum bloß für einen allgemeinen Begrif, nicht aber für eine Form, weil hier das zweite Requiſit (das Merkmal der Subjektivität) fehlet. Der Unterſchied zwiſchen Herrn Kants Theorie und der meinigen beſtehet alſo darin: Nach Herrn Kant iſt Raum bloß eine Form der Anſchauungen, nach mir aber als Begrif eine Form aller Objekte überhaupt, und als Anſchauung ein Bild dieſer Form. Ihm iſt es nichts im Objekte ſelbſt, abſtrahirt von unſerer Vorſtellungsart; mir hingegen immer etwas in Beziehung auf irgend ein Subjekt überhaupt, zwar eine Form, die aber im Objekte ihren Grund hat.

(Seite 193). Weil ich mich durchs Denken immer zu ſo was nähere u. ſ. w.

Man könnte zwar einwenden, daß ich mich durchs Denken nicht meinem Subjekte, sondern dem transscendentalen Subjekte immer nähere; was für ein Recht habe ich also, mein Subjekt als Substanz zu bestimmen? Man bedenke aber, daß wenn ich urtheile: Ich bin ein Mensch; so heißt es nicht, ich bin ein unbestimmter, sondern ein, auf eine individuelle Art bestimmter Mensch (ohne ihn wirklich zu bestimmen), folglich ist in der That auch das allgemeinste Prädikat im Urtheile von keiner größern Ausdehnung, als das letzte Subjekt im Urtheile, d. h. das Objekt selbst. Also vor dem Urtheile war mein Ich Mensch durch a z. B. bestimmt wahrgenommen, d. h. am allerentferntesten vom letzten Subjekt im Objekte. Durch das Urtheil aber denke ich mich als Mensch durch x, d. h. durch eine unbekannte Bestimmung bestimmt. Durch die Substitution einer unbekannten Bestimmung der bekannten (obgleich sie sich auf die bekannte beziehet) bin ich also nicht bloß einem transscendentalen, sondern meinem Subjekte näher gekommen.

(Seite 198). Und alle Wahrheiten auf eine einzige Wahrheit reduzirt werden müssen u. s. w.

Von ſyſtematiſchen Wiſſenſchaften wird es mir jeder leicht zugeben. Man wird aber fragen: was für ein Zuſammenhang iſt zwiſchen dem Satz: die Luft iſt elaſtiſch, und dieſem: der Magnet zieht das Eiſen, und zwiſchen dieſem und dem Pythagoreiſchen Satze z. B.? Aber was folgt daraus? Nichts ſonſt, als daß wir dieſen Zuſammenhang nicht einſehen; der Grund davon aber iſt, weil wir die Gegenſtände ſelbſt, ihrem innern Weſen nach, nicht kennen: wenn wir alle Eigenſchaften der Luft, des Magnets u. ſ. w. werden kennen lernen, ſo daß wir dieſe Gegenſtände, ihrem innern Weſen nach, zu definiren im Stande ſeyn werden, alsdann wird ſich auch dieſer Zuſammenhang leicht ergeben.

(Seite 211). Ich bemerke aber u. ſ. w.

Die Wahrnehmung einer Veränderung im Objekte, ſetzt die Wahrnehmung der Beharrlichkeit im Subjekte als Objekt betrachtet, weil ſonſt das Subjekt nie die im Objekte wechſelnden Beſtimmungen in einem Bewußtſeyn auf einander beziehen kann. Aber auch Wahrnehmung der Beharrlichkeit im Objekte; weil ſonſt das Subjekt die verſchiedene Beſtimmungen ſeiner ſelbſt, nicht als verſchiedene Beſtimmungen des Objekts anſehen kann. Laßt uns annehmen zwei denkende

Weſen A und B. Einem jeden derſelben muß alſo Einerleiheit des Bewußtſeyns zu verſchiedenen Zeiten (in Beziehung auf ſeine Zeit) beigelegt werden. Sagt man: vielleicht iſt die Einerleiheit des Bewußtſeyns des A in Beziehung auf ſeine Zeit ſelbſt im Bewußtſeyn des B in Beziehung auf die ſeinige veränderlich; daß es z. B. zu einer Zeit die Beſtimmung a, zu einer andern aber die Beſtimmung ae hat. So muß man annehmen: 1) daß B als das Objekt dieſer verſchiedenen Vorſtellungen a, ae, zu verſchiedenen Zeiten mit ſich ſelbſt einerlei iſt, weil es ſonſt dieſe beide verſchiedene Vorſtellungen auf ſich als eben daſſelbe Subjekt nicht beziehen würde, d. h. es würde nicht einmal eine ſubjektive Veränderung wahrnehmen. 2) Daß A als das Objekt von B unter dieſen verſchiedenen Beſtimmungen in Anſehung dieſes Letztern (in Beziehung auf ſeine Zeit) etwas (auſſer dieſen wechſelnden Beſtimmungen) mit ſich ſelbſt einerlei d. h. etwas Beharrliches, haben muß; weil ſonſt B zwar Wahrnehmung (ſubjektive) nicht aber Erfahrung (objektive Wahrnehmung) einer Veränderung haben würde. Der Unterſchied zwiſchen A und B wird alſo bloß darin beſtehen, daß nämlich jenes ſich ſelbſt, das Subjekt von a, ae, als beharrlich, dieſes hingegen das A nicht als

das letzte Subjekt, folglich beharrlich, ſondern als etwas das wiederum durch Prädikate beſtimmt wird, betrachten würde; es muß aber doch, zwar nicht das A ſondern das letzte Subjekt in demſelben als einerlei mit ſich ſelbſt, d. h. als beharrlich denken. Alſo um zu urtheilen: daß die Veränderung der Einerleiheit des Bewußtſeyns von A nicht bloß in B ſubjektiv, ſondern in A objektiv vorgegangen iſt, iſt nicht die ſubjektive Einerleiheit des Bewußtſeyns von B hinreichend, ſondern ſie muß auch objektiv (in Anſehung eines dritten C, betrachtet werden. Da aber mit dieſem eben der Fall iſt, als mit B, ſo folgt hieraus, daß kein Subjekt überhaupt die Veränderung in A abſolut denken kann, ohne eben dadurch etwas Beharrliches in ihm voraus zu ſetzen. Die Veränderung der Relation aber, oder die Veränderung von A in Beziehung auf die Zeit von B macht zugleich die Veränderung B in Beziehung auf die Zeit von A, nothwendig; denn ſonſt müßte die Zeit in beiden einerlei, d. h. objektiv ſeyn, wider die Vorausſetzung.

(Seite 241. §. 7). Gehört der Satz des Widerſpruchs zur Logik oder zur Metaphyſik?

Ich antworte hierauf: er gehört beiden zugleich. In der Logik wird er so ausgedruckt: die entgegengesetzten Formen der Urtheile (Seyn und Nichtseyn) können keine zusammengesetzte Form (der Inhalt mag übrigens seyn was es will, ja so gar logisch) ausmachen. In der Metaphysik aber wird er so ausgedruckt: eben demselben logischen Objekte können nicht durch eben dieselbe Form zwei sich ausschließende Inhalte (a und nicht — a wodurch der Satz zugleich bejahend und unbestimmt wird) beigelegt werden. Hier ist kein direkter Widerspruch; weil a und zugleich etwas von a verschiedenes, z. B. b zu seyn, sich nicht widerspricht, indem Realitäten sich ausschließen, aber nicht widersprechen. Indirekte aber kann man diesen Satz auf einen Widerspruch reduziren; denn ein Etwas von a Verschiedenes b zu setzen, muß man vorher a heben, wodurch ein logischer Widerspruch entspringt. Ferner bemerke ich, daß dieses zugleich keine Zeitbestimmung (denn damit hat die Logik nichts zu schaffen) sondern bloß die objektive Einheit des Bewußtseyns bedeutet.

Schluß-Anmerkung.

Nach dem, was ich bisher vorgetragen habe, glaube ich nun im Stande zu seyn, verschiedene

philoſophiſche Syſteme, ſowohl in Anſehung der Recht- oder Unrechtmäßigkeit ihrer Anſprüche, als auch ihrer Beförderung oder Hinderung des Intereſſe der Vernunft zu vergleichen.

1) Die Empiriker. Dieſe wollen kein ſo wenig materielles als formelles Princip a priori zugeben. Ihnen ſind alle unſre (auch die allereinfachſten) Begriffe und (allergemeinſten) Urtheile (ſelbſt der Satz des Widerſpruchs nicht ausgenommen) a poſteriori, von den ſinnlichen Gegenſtänden und ihren mannichfaltigen von uns wahrgenommenen Beziehungen auf einander abſtrahirt; und ſo wie z. B. das Rothe das Abſtraktum eines ſinnlichen Dinges, nämlich der rothen Farbe iſt, ſo iſt bei ihnen die Einheit das Abſtraktum eines Dinges, das eins iſt, u. dergl. Alle von uns ſo genannten intellektuellen Dinge, ſind bei ihnen keine reelle, ſondern bloß logiſche Objekte, welche nichts anders als verſchiedene uns mit den Dingen ſelbſt gegebene Arten, die Dinge zu betrachten, ſind. Dieſe ſind in der That unwiderleglich; denn wie ſoll man ſie widerlegen? Dadurch, daß man zeigt, daß ihre Behauptung ungereimt, d. h. offenbare Widerſprüche enthalte? Sie wollen den Satz des Widerſpruchs nicht zugeben. Aber ſie verdienen auch nicht widerlegt zu werden, denn ſie behaup-

ten — nichts. Ich muß geſtehen, daß ich mir von einer ſolchen Denkungsart keinen Begrif machen kann. Daß jede zwei Linien, die ſich in einem Zirkel einander ſchneiden, ſich in Theile, die in einer Proportion ſind, einander ſchneiden müſſen, daß die Aſymptote, ſie mag ſo weit gezogen werden als man will, die krumme Line nie berühren kann, u. dergl.; kurz daß ein Ding nicht zugleich wirklich und nicht wirklich, möglich und nicht möglich ſey, ſind lauter Induktions-Sätze! Das Intereſſe der Vernunft muß nach dieſer Behauptnng gänzlich wegfallen, weil nach ihr die Vernunft ſelbſt gänzlich zernichtet wird. Dieſe Herren geſtehen ſich ſelbſt kein größeres Vermögen zu, als eine Art Inſtinkt, das ſie judicium practicum nennen, und Erwartung ähnlicher Fälle, die die Thiere in einem vorzüglicherm Grade beſitzen. Aber genug hievon!

2) Die empiriſche Dogmatiker und rationelle Skeptiker. Dieſe behaupten: daß die Objekte unſrer Erkenntniß uns a poſteriori gegeben, aber die Formen derſelben in uns a priori ſind. Exiſtirten wir ſammt dieſen Formen nicht, ſo könnten doch deswegen die Objekte (obſchon auf eine andere Art, als wir ſie denken) exiſtiren. Exiſtirten dieſe Objekte nicht, ſo könnten wir doch (auf eine

uns unbekannte Weiſe) exiſtiren. Ferner behaupten ſie, daß wir das Vermögen haben, nicht bloß dieſe Formen an ſich, als Objekte zu denken, ſondern auch als Formen in den Objekten zu erkennen. Dieſes Erkennen geſchiehet aber nicht durch eine unmittelbare Wahrnehmung, ſondern bloß vermittelſt der Wahrnehmung eines Schema's oder Merkmals an den Objekten, ſo daß wir durch das Urtheil: daß dieſe Formen den Objekten zukommen, zugleich zum Bewußtſeyn dieſer Formen ſelbſt gelangen. Wir können daher dieſe Formen nicht von den Objekten an ſich, ſondern bloß in ſo fern ſie dieſes Merkmal haben, gebrauchen. Der allgemeinere Gebrauch dieſer Formen von den Dingen an ſich auch ohne dieſes Merkmal, dienet nicht dazu, um dadurch etwas in den Objekten zu beſtimmen, ſondern bloß, um der Vernunft, Vollſtändigkeit und ſyſtematiſche Einheit zu verſchaffen. Dieſes iſt das Kantiſche Syſtem. Es iſt nicht bloß rechtmäßig, ſondern es befördert auch das Intereſſe der Vernunft im höchſten Grade; denn obſchon es die Vernunft durch Hinweiſung auf dieſes Merkmal, in ihrem Gebrauche einſchränkt, ſo iſt doch dieſes Merkmal von der Beſchaffenheit, daß es (weil es eine Form a priori iſt) nur mit der Vernunft ſelbſt aufhören kann.

3) Rationelle Dogmatiker und empirische Skeptiker. Diese behaupten: daß so wohl die Formen als die Objekte unsrer Erkenntniß selbst in uns a priori sind, und daß dieses Vermögen nicht bloß darin bestehet, uns gegebne Objekte durch von uns gedachte Formen zu erkennen, sondern durch diese Formen die Objekte selbst hervorzubringen. Die sinnlichen Objekte sind verworrene Vorstellungen von diesen Vernunft-Objekten. Wenn die Vernunft ihre Formen von sinnlichen Objekten gebraucht, (ich meine die synthetischen, welches zu bezweifeln ist) so geschieht es nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Vernunft-Objekte, die sie vorstellen (daß aber diese Formen diesen Objekten zukommen, braucht als eine unmittelbare Wahrnehmung kein Merkmal). Diese erweitern also den Gebrauch der Vernunft mehr als die vorigen. Auf der andern Seite aber bezweifeln sie das Faktum selbst, d. h. daß die Vernunft diese Formen hat oder gebraucht; sie wollen nur von einer einzigen Form wissen; nämlich der Identität und des Widerspruchs, der sie objektive Realität beilegen; den andern Formen hingegen legen sie bloß eine subjektive Realität mit Gewißheit bei, die aber doch wegen ihrer Allgemeinheit in Beziehung auf uns, eben die Dienste thun,

als wenn ſie objektive Realität hätten, wodurch das Intereſſe der Vernunft auf keine Weiſe geſchmälert wird. Fragt man mich: wer ſind dieſe rationelle Dogmatiſten? ſo weiß ich für jetzt keinen zu nennen, auſſer mich ſelbſt. Ich glaube aber, daß dieſes das Leibnitziſche Syſtem (wenn es recht verſtanden wird) iſt. Aber es ſey das Leibnitziſche Syſtem oder nicht; was thut das zur Sache? ich will darüber keine Stimmen ſammeln. Mendelsſohn ſagt irgendwo: in Anſehung der Wahrheit müſſen Stimmen gewogen, nicht gezählt werden. Fragt man die Kantianer: ob wir in der That urtheilen, daß gewiſſe Formen gewiſſen ſinnlichen Objekten zukommen? ſo antworten ſie: Allerdings. Fragt man ſie ferner: woran erkennen wir dieſes? ſo antworten ſie: An einem Merkmal a priori, das ſich nothwendig auf Objekte a poſteriori beziehet. Fragt man mich hingegen das erſte, ſo bezweifle ichs; auf das zweite aber antworte ich: daß dieſes unter Vorausſetzung, daß das erſte bejahet werden muß, auch ohne dergleichen ſubjektives Merkmal durch ein objektives Merkmal an den Dingen ſelbſt bewerkſtelligt werden könne, ſo daß wir (unſerm jetzigen Zuſtande nach) uns demſelben beſtändig nähern, wodurch dieſes Urtheil immer einen höhern Grad der Wahrſcheinlichkeit be-

kommt), ohne es je völlig erreichen zu können (wodurch die völlige Gewißheit des Urtheils noch immer zurück gehalten wird). Da ich mich aber hierüber im Werke selbst genugsam erklärt zu haben glaube, so will ich mich hier nicht länger dabei aufhalten.

4) Ein aus dem vorigen zusammengesetztes System: Die demselben zugethan sind, behaupten, daß die Objekte uns a posteriori, die Formen unserer Erkenntniß aber a priori gegeben sind, so daß diese mit einander zusammenstimmen; sie erklären aber so wenig die Möglichkeit dieses Zusammenstimmens überhaupt, als die Art, wie wir zur Gewißheit des Urtheiles über dieses Zusammenstimmen in besondern Fällen gelangen. Dieses System ist den mehresten Wolffianern eigen: durch Setzung der Objekte an sich, worauf sie die Formen unmittelbar beziehen, (nicht vermittelst eines Schema's a priori in den sinnlichen Objekten, wie die ersteren, oder vermittelst einer Auflösung derselben in eine unendliche Reihe, d. h. durch die beständige Näherung zu den intellektuellen Objekten, wie die letzteren) unterbrechen sie den Fortschritt der Vernunft, und hemmen ihr Interesse. Folglich kann dieses System sich auf keine Art behaupten.

Nachdem ich also diese verschiedenen Systeme, in Ansehung des objektiven formellen Interesse der Vernunft an sich, untereinander verglichen habe, will ich sie auch in Ansehung des subjektiven materiellen Interesse der Vernunft untereinander vergleichen; woraus sich wird erklären lassen, warum gewisse Klassen denkender Subjekte

gewiſſen Syſtemen (wegen eines ſubjektiven Intereſſe) mehr, als den andern zugethan ſind. Es kommt hier auf Fähigkeit, Erziehung und Lebensweiſe an. Ein Syſtem, das ſchwerer zu faſſen iſt, als ein anderes, obſchon jenes das objektive Intereſſe der Vernunft mehr, als dieſes, befördert, muß doch in Anſehung derjenigen, die es ohne große Anſtrengung nicht faſſen können, dieſem nachgeſetzt werden. Das objektive Intereſſe der Vernunft befindet ſich auf jenes, das ſubjektive hingegen auf dieſes, Seite. Ferner: wenn man ſich einmal durch Erziehung und Berufsgeſchäfte eine gewiſſe Denkungsart geläufiger, als eine andere gemacht hat, obſchon dieſe der Natur der objektiven Vernunft überhaupt angemeſſener ſeyn mag, als jene, ſo wird doch die ſubjektive Vernunft jene dieſer vorziehen; des materiellen Intereſſe, das eine gewiſſe Lebensart an ein gewiſſes Syſtem haben kann, nicht zu erwähnen. Die Theologen z. B. (wenn ſie zugleich Philoſophen ſeyn wollen) finden natürlicher Weiſe mehr ſubjektives Intereſſe an dem Wolffiſchen, als an den andern Syſtemen. Es will ihnen ein Syſtem nicht behagen, das die Gegenſtände ihres Berufs für eine bloße Idee, nach Herrn Kants nnd meiner Erklärung dieſes Worts, hält; ſie machen alſo ihre ſubjektiven zu objektiven Gränzen der Vernunft an ſich, wodurch ſie ihre Thätigkeit auf einmal unterbrechen, da doch in der That nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz der Vernunft ſelbſt ihre Gränze iſt. Man kann ihnen daher mit gerech-

tem Unwillen vorwerfen: Warum, Moſes und Aaron (ihr Theologen), ſtöret ihr das Volk in ſeiner Thätigkeit? Verwaltet euer Amt pflichtmäſſig! Die Politiker müſſen ſich an den Empirismus halten. Es wird ihnen übel zu Muthe, wenn man ihnen die unerwartete Frage aufwirft: was iſt ſalus populi? und worin beſtehet es? (welches doch das allgemein anerkannte Prinzip ihrer Wiſſenſchaft iſt). Oder geſetzt, daß ſie ſich über dieſes Prinzip ſelbſt vereinigen könnten, ſo werden ſie es doch für lächerlich halten, in ihrer Anwendung deſſelben auf beſondere Fälle Schritt vor Schritt den logiſchen Regeln gemäß zu verfahren. Und ſo iſt es auch mit den Juriſten beſchaffen. Sie würden es ſehr ſeltſam finden, wenn, nachdem ſie ihr römiſches, kanoniſches Recht u. ſ. w. explicirt haben, man ihnen die unerwartete Frage: was iſt Recht überhaupt? aufwürfe, und wenn man wiederum verlangte, daß ſie ihre Deduktionen aus feſten Prinzipien, den Regeln der Logik gemäß, völlig herleiten ſollten. Sie müſſen daher einer Denkungsart nicht gar zu günſtig ſeyn, die dieſes alles mit Recht zu fordern glaubt, da doch, auſſer Kants formellem Prinzip, an keinen Begrif von Recht und Geſetz zu denken iſt. Die Mediziner befinden ſich in dieſem Betracht in einer verzweifelten Lage. Ihr ſubjektives Intereſſe erfordert, daß ſie dem Syſtem der Materialiſten beipflichten, weil ſie dadurch eine ſchöne Gelegenheit bekommen, ihre anatomiſche und phyſiologiſche Kenntniß, in Erklärung aller Lebensverrich-

tungen aus dem bloßen körperlichen Mechanismus zu detailliren (aus welchem löblichen Grunde ſich viele derſelben in der That für den Materialismus erklären); ſie finden aber dieſes mit einer Schwierigkeit verknüpft, nämlich: dieſe Erklärungsart ſetzt viel mathematiſche und mechaniſche Kenntniß voraus, welches bei ihnen nicht immer der Fall ſeyn möchte. Auf der andern Seite aber finden ſie auch eben daſſelbe Intereſſe, in dem entgegengeſetzten Syſtem (der Spiritualiſten), nämlich in Annehmung einer unendlichen Weisheit und Güte, das ſie ebenfalls mit ihrer anatomiſchen und phyſiologiſchen Kenntniß unterſtützen. Der Unterſchied beſtehet bloß darin, daß ſie dieſe Kenntniſſe im erſten Falle auf die cauſſa efficiens, im letzten aber auf die cauſſa finalis anwenden. Was ſoll alſo der philoſophirende Mediziner machen? Er nimmt nach Zeit und Umſtänden Partei, er wird daher entweder ein la Mettrie (der ſelbſt das Empfinden und Denken aus der Organiſation, nach Geſetzen der Mechanik, zu erklären ſucht), oder ein Stahl (der ſelbſt alle bloß körperliche Verrichtungen der Seele, der er eine vollkommene Einſicht in die Beſchaffenheit des Körpers beilegt, zueignet), oder er nimmt gar keine Partei, ſondern wankt beſtändig von der einen Seite zur andern. Den Pädagogen muß natürlicher Weiſe das Kantiſche Moralſyſtem nicht ſonderlich behagen; ſie ziehen demſelben das Vollkommenheitsſyſtem vor, das ſie nach Herzensluſt nach Zeit und Umſtänden moduliren, wodurch ſie die ganze Welt zu Kindern machen,

die sie erziehen und bilden müßten. Also anstatt, daß sie ihre Zöglinge zum Selbstdenken und Handeln, dem freien Willen und den Gesetzen der Vernunft gemäß, anführen sollen, schärfen sie ihnen vielmehr die sklavische Nachahmung ein. Aber, könnte man mit Recht fragen: wen soll man doch nachahmen? Die Guten und Weisen; aber wer sind diese? Diejenigen, die von den Guten und Weisen dafür gehalten werden; ein ächtes pädagogisches Prinzip! — Und so ist es auch mit andern Lebensarten beschaffen. Uebrigens hoffe ich, daß kein denkender Leser glauben wird, daß ich bei Schilderung dieses mannigfaltigen subjektiven Interesse irgend jemand ins Besondere im Sinne hatte, ich kenne und habe sogar Männer von jeder dieser Klassen zu Freunden, Männer, die ich hochschätze, und von denen ich gewiß überzeugt bin, daß sie das allgemeine Interesse der Vernunft und der Menschheit ihrem Berufsinteresse vorziehen. Ich wollte hier überhaupt keine Fakta darstellen, sondern bloß dergleichen Fakta, wenn sie sich ereignen sollten, aus der Lage der Sachen begreiflich machen.

Nach Wolffs System also gehet die Vernunft auf Eroberungen aus, ehe sie sowol ihre Kräfte, als ihre rechtmäßigen Ansprüche untersucht hat. Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntniß zurück geführt, und nachdem sie sowol ihre Kräfte, als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem Sy-

ſtem (oder Nichtſyſtem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen Eroberungen, ſondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Beſitzes; aber ſie findet zugleich, daß dieſer unbegränzt iſt, ſie kann daher denſelben nie auf einmal genieſſen, ſondern bloß nach und nach bis ins Unendliche: das ſind aber bloß rechtmäßige Erwerbungen, keinesweges aber gewaltſame Eroberungen. Sie findet, daß ſie und ihre Wirkungsart nur unter Vorausſetzung einer unendlichen Vernunft möglich iſt. Der Unterſchied zwiſchen beiden (auſſer der Unendlichkeit) beſtehet darin: die letztere fängt von dem Allgemeinſten an, und ſchreitet (durchs Beſtimmen) immer mehr zum Beſondern (ich verſtehe darunter nicht ein Anfangen und Fortſchreiten der Zeit, ſondern bloß der Natur nach), und dieſes durch lauter unendliche Reihen. Jede von ihr auf dieſe Art hervorgebrachte Syntheſis macht ein reelles Objekt aus, das mit allen übrigen im Verhältniſſe der Sub- und Coordination (als Art und Geſchlecht, oder als verſchiedene Arten eines Geſchlechts) ſtehet. Die erſtere hingegen fängt vom Beſondern an, und ſteiget immer (durchs Abſtrahiren) zum Allgemeinern (das Beſondere bedeutet hier bloß Mangel des Allgemeinen, oder des verſchiedenen Dingen gemeinſchaftlichen Begriffes; denn das Beſondere im engſten Verſtande kann nur nach Erlangung des Allgemeinen Statt finden), dieſes geſchieht in der Zeit. Dieſe Vernunft nähert ſich jener bis ins Unendliche. Die Idee der völligen Erreichung derſelben iſt die Idee ihrer Vereinigung.

Sie darf ſich alſo ſelbſt keine andern Gränzen ſetzen, ſie braucht auch nicht zu befürchten, ſich in die höhern Regionen zu verſteigen, und in der reinen ätheriſchen Luft zu erſticken (welches freilich der Fall ſeyn muß, wenn man ſich nicht dazu gehörig vorbereitet), indem ſie immer eine der Region angemeſſene Beſchaffenheit bekommt. Shaftesbury (Characteriſtiks, 2, p. 124.) belacht mit Recht dieſe eitle Furcht. „You know too, that in this *academick* philoſophy, j am to preſent you with, there is a certain way of Queſtioning and Doubting which no-way ſuites the Genius of our Age. Men love to take party inſtantly. They can't bear being kept in ſuspence, the Examination torments'em, they want to be rid of it, upon the eaſieſt terms. 'Tis as if men fancy'd themſelves drowning whenever they dare truſt to the current of Reaſon. They ſeem hurrying away, they know not whither, and are ready to catch at the firſt twig. There they chuſe afterwards to hang, tho ever ſo inſecurely, rather than truſt their ſtrength to bear them above water. He who has got hold of an Hypotheſis how ſlight ſoever is ſatisfy'd. He can preſently anſwer every Objection, and with a few Terms of Art give an Account of every thing without trouble.“

Unſere Talmudiſten (die gewiß zuweilen Gedanken geäuſſert haben, die eines Plato würdig ſind) ſagen: „Die Schüler der Weisheit finden keine Ruhe, weder in dieſem noch in dem künftigen Leben;“ worauf ſie nach ihrer Weiſe die Worte des Pſalmiſten (84, 8.) beziehen: ſie wallen von Kraft zur Kraft, erſcheinen vor der Allmacht in Zion.

Verzeichniß der Druckfehler.

Seite.	Zeile.	
2	12	nach Gegenſtände ſchalte ein völlig.
5	17	wenn wenn lies wenn.
6	7	objektive l. Objekte.
14	4	Wahrnehmung l. wahrnehmen.
21	2	ſchalte ein nach hervorgebracht ſeyn: oder auch freiwillig, d. h. vom Verſtande ſelbſt nach einem objektiven Grunde hervorgebracht.
—	15	ſpitzwinklichter l. ſpitzwinklichtes.
28	7	nach auch iſt l. etwas Großes (Quantum) doch nicht als eine Größe Quantität, anſtatt eine Größe u. ſ. w.
34	22	aller l. jeder.
—	23	Konſtruktionen l. Konſtruktion.
37	6	zugleich muß weg.
—	7	nach einſeitig ſchalte ein zugleich.
47	7	angenommen l. angenommene.
—	12	wechſeltige l. wechſelſeitige.
53	5	werden l. würden.
65	21	der Zahl l. der Lage.
66	4	alle dieſe l. allen dieſen.
69	4	Dinge l. Dina.
83	4	nach rother Punkt, ſchalte ein: in derſelben Anſchauung.
90	24	haben l. heben.
104	17	nach es muß, ſchalte ein: in Anſehung unſerer.
—	20	nach muß auch, ſchalte ein: an ſich.
113	3	$a \equiv \infty b$ anſtatt $\equiv \infty$ b.
—	3	b∞ l. $b\infty$.
120	6	zwiſchen der und Anſchauung ſchalte ein: Formen.

Seite	Zeile.	
122	4	nach ist schalte ein bei Quanta.
151	2	bestimmt l. bestimmte.
157	11	ist b l. c.
—	13	nach objektives muß ist weg.
178	15	herleiten läßt l. lassen muß.
197	21	Insention l. Intension.
205	18	dieselben l. dasselbe.
208	7	imaginarium l. imaginarius.
212	16	dieses l. diese.
213	1	nach jenem muß ist weg.
—	11	in Beziehung l. in solcher Beziehung.
—	—	eine l. eines.
—	12	die andere l. das andere.
214	22	wie viel l. wie weit.
215	8	für Bedingungen l. der Wahrnehmung.
220	19	die Objekte l. der Objekte.
225	1	zum Daseyn l. vom Daseyn.
226	6	anstatt Bewegung l. Veränderung.
232	23	anstatt A F l. A T.
248	22	seiner Vorstellung l. seine Vorstellung.
249	22	d.h. Widerspruch l. ein Widerspruch.
260	10	des Objekts l. Subjekts.
261	17	in objektiver, das in muß weg.
287	14	nach können muß sie weg.
303	10	Ausdrücke anstatt Bedeutungen.
305	2	oder ai, muß weg.
313	11	diese l. dieses.
320	13	Sprache l. Sprachen.
362	18	diese oder jene Substanz l. diesen oder jenen Gegenstand.
365	11	das ebenfalls l. die ebenfalls.
365	10	seiner Existenz l. seine.
371	25	nus l. uns.
379	17	fehlet: verschieden gesetzt.

Philosophisches

Wörterbuch,

oder

Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände

der Philosophie,

in alphabetischer Ordnung,

von

Salomon Maimon.

Erstes Stück.

Virum impendere vero.

Berlin.
Bei Johann Friedrich Unger.
1791.

Meinen

theuersten Freunden

in Berlin

gewidmet.

Theuerſten Freunde!

Es iſt ein längſteingeführter Gebrauch bei den Schriftſtellern, die Produkte ihrer Bemühungen den Königen und Großen der Erde zuzueignen. Der Grund davon liegt theils in einem Streben, dieſen, als den größten Wohlthätern des menſchlichen Geſchlechts, unter deren Schutze und Begünſtigung daſſelbe erleuchtet und gebeſſert wird, die ihnen gebührende Dankbarkeit und Hochachtung zu bezeigen; theils aber iſt es auch eine Art von Aufmunterung für ſie, die Mittel, die ſie in Händen haben, zu dieſem groſſen Endzwecke zu gebrauchen, und ſich dieſer Dankbarkeit und Hochachtung würdig zu machen. In unſern Zeiten ſcheint aber dieſer Gebrauch in Abnahme zu gerathen, und dieſes wie ich glaube mit

Recht; denn sind die Könige und Großen von einer solchen edlen Denkungsart, so ist dieses in Ansehung ihrer überflüssig; sie thun dann von selbst das Gute um des Guten willen. Sind sie es nicht, so hilft auch dieses zu nichts.

Ich, wie Sie, theuerste Freunde! wissen, folgte hierin dem Beyspiele anderer aus meiner Zunft, und eignete ein Buch einem Könige zu, der zwar, als ein erleuchteter Furst, den guten Willen hat, sein Volk zu beglucken, der aber bei diesem Volke selbst noch viele Hindernisse aus dem Wege zu räumen hat, und bei dem eine solche Aufmunterung nicht überflüssig seyn möchte. Aber es ging mir damit so, wie Freund Yorick von sich erzählt. „Ich habe," sagt er in seinem Alkoran, „mein Buch an den König von ..... dedizirt; ich übergab ein Exemplar davon, prächtig gebunden, an seinen Gesandten in *** um es seinem Könige zu überschicken, welches er mir auch, als ein Mann, dessen Amte die Beförderung der Künste und Wissenschaften zur Zierde dient, aufs feierlichste zu thun versprach, und — seit der Zeit habe ich nichts weiter davon gehört. —"

Ich glaube aber, daß es am Schicklichsten sey, eine Schrift, nicht denjenigen, die ihre Entstehung bloß hätten befördern können, und sollen, sondern denjenigen, die sie wirklich befördert haben, zuzueignen. Wodurch denn das Gepräge der Wahrheit, die das Buch karakterisieren soll, sich bis auf die Zueignung erstrekt.

Ich hoffe also theuerste Freunde, Ihnen nicht zu mißfallen, wenn ich, ohne vorher deswegen um Erlaubniß anzuhalten, hier die Gelegenheit ergreife, Ihnen meine Dankbarkeit und Hochachtung zu bezeigen. Männer, die nicht nur sich selbst aufzuklären, ihren Geschmack zu verfeinern, und ihre Erkenntniß nach Maaßgabe ihrer hohen Talente zu erweitern, sondern auch diese Wohlthaten ihren Mitbrüdern mitzutheilen, und deren noch im Dunkel eingehüllten Fähigkeiten hervorzuziehen suchen, verdienen gewiß die Hochachtung aller Menschen. Ich sollte Sie billig nennen, und dadurch der Welt bekannt machen, wenn ich nicht zu befürchten hätte; Ihrer Bescheidenheit zu nahe zu treten; und dann ist auch die edle Familie, die den Flor unsrer Nation ausmacht, zu be-

kannt, als daß ich dergleichen Ausführlichkeit nöthig haben sollte.

Ihnen also theuerste Freunde widme ich die Früchte meiner Bemühung, und wünsche nichts mehr, als daß diese Ihrer Erwartung einigermaßen entsprechen mögen.

Salomon Maimon.

Vorrede.

Ein **Wörterbuch** in irgend einer Wissenschaft ist eine in alphabetische Ordnung gebrachte Sammlung von Erklärungen über Gegenstände die in dieser Wissenschaft vorkommen.

Sprache und Philosophie sind aufs genaueste miteinander **verknüpft**. Beide steigen und fallen in **gleichem Verhältnisse**. Dieses ist zu bekannt, als daß ich mich dabei aufzuhalten nöthig hätte. Ich habe schon bei einer andern Gelegenheit die Sprache als Mittel zum **Gedankenkommerz** unter den Menschen, mit der **Münze** als Mittel zum eigentlich sogenannten Kommerz verglichen. Ich will dieses hier, da es zu meinem Vorhaben nöthig ist, noch **umständlicher thun**.

So wie die erste Art des Kommerzes unter Menschen natürlicher Weise der **Tauschhandel** war, so war auch die erste Art des Gedankenkommerzes eine Art des Tauschens von Gedanken um Gedanken. Dieses kann auf folgende Art erklärt werden.

Es ist **ausser allem Zweifel**, daß die ersten Objekte des **menschlichen Denkens**, und folglich auch der **Sprache, die sinnlichen** waren. Alle andere

Gegenstände des menschlichen Denkens und ihre Benennungen sind hernach, theils unmittelbar, theils aber durch Vergleichung mit den sinnlichen, entsprungen.

Ich nehme z. B. zwei Menschen, a und b an, die sowohl den sinnlichen Begriff des Windes erlangt, als auch seine Benennung unter sich festgesetzt haben. Ich setze daher, daß a durch eine besondere Aufmerksamkeit auf sich selbst und seine innern Operationen, auf den Begriff des Geistes gerathen sey.

Er wird also denselben, nach Erforderniß, dem b mittheilen wollen. Da aber b diesen Begriff noch nicht erlangt hat, so kann dieses noch durch keinen besondern Nahmen geschehen. Er wird daher irgend einen Gegenstand aufsuchen, der dem Geiste ähnlich ist; dieses aber ist der Wind, und zwar wegen seiner Unsichtbarkeit und geschwinden Bewegung. Daher wird er nun den Geist in seiner Sprache Wind nennen. Anfangs wird b natürlicher Weise glauben, daß die Rede vom eigentlichen Winde sey, aus dem Zusammenhange aber wird er einsehen lernen, daß er sich hierin geirrt habe, und daß die Rede nicht vom eigentlichen Winde seyn könne.

Was ist hier also, wenn er den Sinn des a fassen soll, für ihn zu thun? Er wird in Gedanken alle ihm bekannten Eigenschaften des Windes gleichsam die Musterung passiren lassen, um zu sehen, ob nicht irgend eine derselben in diesen Zusammenhang passe, und die Rede verständlich machen könne. Nach vielen vergeblichen Versuchen und Mißverständnissen wird er endlich zum Verständniß der Rede gelangen. Dadurch werden beide im Stande seyn, vermittelst der Sprache wechselseitig einander ihre Gedanken zu vermehren. A vermehrt nehmlich

die Erkenntniß des b dadurch, daß er ihm den Begriff von Geist und dessen Eigenschaften mittheilt; so wie b die Erkenntniß des a durch die von den Eigenschaften des Windes, erweitert; worauf jener aus Nothwendigkeit aufmerksam geworden ist, dieser aber nicht. Hier geht also ein ordentlicher Tausch von Gedanken um Gedanken vor.

Die Eintheilung der Dinge in Arten und Geschlechter, und die darauf gegründete Einführung der Definitionen in dem Gedankenkommerz kann füglich mit der Einführung des Geldes in dem gemeinen Kommerze verglichen werden.

Nachdem sich die Bedürfnisse der Menschen so vermehrt hatten, daß jedes Individuum derselben, zur Befriedigung seiner Bedürfnisse einen Kommerz mit mehrern eingehn mußte, so konnte der unmittelbare Tauschhandel nicht weiter fortgesetzt werden; weil es dem einen schwer fallen mußte, denjenigen auszufinden, der das Mittel zur Befriedigung seines Bedürfnisses im Besitze hatte, und dem wiederum das, was der erstere besaß, Bedürfniß war.

Die Menschen geriethen daher auf ein Mittel, wodurch sie dieser Beschwerlichkeit abhelfen können; nehmlich auf die Einführung des Geldes als Zeichen aller Bedürfnisse überhaupt.

Hierdurch finde ich nun leicht jemanden, der mein Bedürfniß befriedigen kann, denn das Geld, welches er von mir empfängt, ist ihm gleichfalls ein Mittel, wodurch er zu gelegener Zeit das seinige zu befriedigen im Stande ist. Der Kommerz ist also dadurch leichter und allgemeiner geworden.

Gleich Anfangs wählte man dazu etwas, das außerdem, daß es zum Zeichen aller Bedürfnisse überhaupt dient, auch noch dazu ein allgemeines

Bedürfniß an sich ist; wodurch man zwei Absichten zugleich erreichen wollte. Erstlich einen allgemeinen Maaßstab zu bekommen, wodurch man das Verhältniß von dem Werthe aller Bedürfnisse gegeneinander bestimmen könnte; zweitens, sich dadurch zugleich die unmittelbare Befriedigung eines Bedürfnisses zu verschaffen.

Wäre das Geld ein bloßer Maaßstab, wie z. B. das Papiergeld, so bliebe noch immer der Zweifel übrig: vielleicht wird es einst gar nichts zu messen geben; was hilft also das Geld, wofür man alsdann nichts bekommen kann, und das auch an sich keinen Werth hat?

Man bemerkte aber nicht, daß diese beiden Zwecke, nicht aufs vollständigste zugleich erreicht werden können. Denn je reeller eine Münze ist, desto besser wird dadurch zwar der zweite, aber desto schlechter der erste Zweck erreicht, weil der Werth eines solchen Geldes an sich selbst veränderlich, und folglich dasselbe zu einem allgemeinen Maaßstabe untauglich ist.

Die Menschen fanden daher für gut, sich dieser beiden Arten des Geldes zugleich zu bedienen, wodurch sie nach einer weisen Politik beide Vortheile zu erlangen, und beide Nachtheile zu verhüten suchen.

Eben so ging es auch mit dem Gedankenkommerz und der Sprache zu. Die ersten Begriffe, und folglich auch Nahmen, waren die der Individua. Die Menschen die diese erlangt hatten, konnten sich hierüber miteinander unterhalten. Dieses hatte aber die Schwierigkeit des Tauschhandels, daß nehmlich diejenigen, die diese Begriffe und Nahmen erhalten hatten, sich mit denjenigen nicht unterreden konnten, die sie noch nicht erhalten hatten. Man erfand daher

Nahmen der allgemeinen Begriffe oder der Arten und Geschlechter. Dadurch sind die Menschen im Stande, auch denenjenigen, die die Individua, wovon die Rede ist, noch nicht kennen, sich durch allgemeine Merkmaale verständlich zu machen. Man hat dieses so weit getrieben, daß man zuletzt auf die allgemeinsten Begriffe (Predikamente) gerathen ist. Durch diese Allgemeinmachung nahm immer der Werth derselben als Zeichen zu; ihr reeller Werth hingegen nahm immer ab, indem sie immer mehr unter sich, aber weniger in sich enthielten, bis nun endlich die allgemeinsten Begriffe als Formen des Denkens sich zwar auf alle Objekte beziehen, selbst aber gar keine reelle Objekte sind. Sie sind also ein Maaßstab des Vermögens, vermehren aber dasselbe um nichts.

Diese Wahrheit, so evident sie an sich auch ist, ist dennoch von den mehrsten Philosophen übersehen worden. Sie glaubten im Besitze von etwas zu seyn, das selbst ein reelles Denken und zugleich ein Maaßstab alles Denkens überhaupt wäre; bis ein Bako, ein Kant, jeder zu seiner Zeit sie darauf aufmerksam machte. Jene sind den Geldgeitzigen gleich, die über die große Werthschätzung der Mittel den Gebrauch derselben vernachläßigen.

Das Hauptgeschäft also, worauf die Philosophen ihr Augenmerk haben müßen, ist die Erlangung dieser beiden Vortheile zugleich: daß die Begriffe Realität enthalten, und dennoch allgemeingültig sind. Sie müßen sich daher beider Hülfsmittel zugleich bedienen: Zur Erkenntniß der individuellen Dinge und ihres Gebrauchs der individuellen, zur Erkenntniß der allgemeinen Wahrheiten aber der allgemeinen Nahmen.

Eine Sammlung von Definitionen soll gleich einer Wechselkurstabelle nicht nur das Verhältniß ihres relativen Werthes gegeneinander, sondern auch den absoluten Werth einer jeden nach einer idealischen Münze (Kritik des Erkenntnißvermögens überhaupt) angeben.

Das Definiren ist für den Philosophen ein schweres und zugleich ein unentbehrliches Geschäft. Daß einer jeden vollständigen Erkenntniß eine Definition, d. h. ein ausführlicher präciser Begriff ihres Gegenstandes vorhergehn müsse, ist offenbar. Von der einen Seite aber wird man auch die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens leicht zugeben.

Erstlich können **primitive Empfindungen wegen ihrer Einfachheit**, in Ansehung unserer, nicht definirt werden. Ja ich kann nicht einmal durch Vorzeigung ihres Gegenstandes sicher seyn, daß der andere **eben dieselbe Empfindungen davon habe**, die ich davon habe.

Zweitens können keine **Objekte der Erfahrung** die aus dergleichen Empfindungen zusammengesetzt sind, definirt werden; weil ihre Begriffe so wenig **ausführlich**, als **präcise**, angegeben werden können, indem wir an ihnen beständig **neue Merkmaale** entdecken können, die sich aus den in ihren Begriffen schon enthaltenen, nicht als Eigenschaften aus ihrem Wesen herleiten lassen, und die wir daher zu ihren Begriffen als neue Bestandtheile hinzufügen müssen, und die folglich niemals ausführlich werden können; so kann sich auch nach genauer Untersuchung zeigen, daß einige Merkmaale der Begriffe keine **wesentliche Bestimmungen** sondern blos **Eigen-**

schaften der übrigen Merkmaale sind, und folglich von der Definition ausgeschlossen werden müssen.

Die **reinen Begriffe** der Formen a priori, oder der subjektiven Bedingungen alles Denkens überhaupt können nicht definirt werden, weil sie allen Definitionen vorausgehn und ihnen zum Grunde liegen müssen.

Außerdem legt noch der **Sprachgebrauch** dem Definiren neue Schwierigkeiten in den Weg. Denn da die Sprache nicht vom Philosophen, sondern vom gemeinen Manne erfunden worden ist, so wäre es unschicklich, wenn sich der Philosoph hierin zum **Gesetzgeber** aufwerfen wollte. Nun ist aber der Sprachgebrauch, eben darum weil er vom gemeinen Manne eingeführt ist, sehr **schwankend**. Wie sollte es also der Philosoph unternehmen, solche Worte und Begriffe, die im gemeinen Leben gebraucht werden, zu definiren?

Aber aller dieser Schwierigkeiten ungeachtet kann doch der Philosoph das Geschäft des Definirens nicht ganz aufgeben, nur muß er hierin behutsam zu Werke gehn.

Die primitiven Empfindungen können zwar als solche nicht definirt werden, aber sie haben es auch nicht nöthig. Sie sind die **Materie** in den Objekten, d. h. bloße **Elemente des Denkens**, aber kein Denken selbst, sondern erst durch ihre sowohl sinnlichen als Verstandesformen dazu gemacht worden. Die sinnlichen **Objekte** selbst können zwar im strengsten Sinne des Wortes nicht definirt werden; Sie lassen aber dennoch Definitiones provisionelles zu, die man durch Erfahrung und Versuche immer mehr be-

richtigen und vollständiger machen kann. Die Formen des Denkens können zwar an sich nicht definirt werden; man kann aber die Bedingungen ihres Gebrauchs a priori angeben. Was aber den Sprachgebrauch anbetrift, so kann freilich der Philosoph keine **Münze schlagen**, oder den Werth der schon gangbaren nach Willkür **verändern**, d. h. er kann keine neue Worte in der Sprache einführen, auch nicht die Bedeutung der alten nach Willkür bestimmen. Er kann aber demnoch den **Wechselkurs** anzeigen; und wenn er nur hierin behutsam verfährt, und seine Definitionen nicht für **unveränderlich** ausgiebt, sondern bereit ist, dieselben nach Erforderniß abzuändern und zu verbessern, so kann ihm allerdings die Rechtmäßigkeit und der Nutzen solcher Definitionen nicht streitig gemacht werden.

Die Definitionen und die Definita stehen ungefähr in eben demselben Verhältniß zueinander wie die **kleine** und die **große Münze**. Jene ist zum **unmittelbaren täglichen Gebrauch**, diese aber zum **Handel** im Großen am bequemsten. **Locke** ist wider den Gebrauch der Definitionen in der Philosophie. Er glaubt, daß man sicherer zu Werke gehe, wenn man anstatt einer Definition, die aus dem Geschlechtsbegriff und der nächsten Art bestehet, alle Merkmaale eines Objekts angäbe; weil es gemeiniglich einer solchen Definition an Ausführlichkeit fehlt. **Leibnitz** hingegen vertheidigt ihren Gebrauch.

Jener nimmt mehr Rücksicht auf die **Ausführlichkeit** des Begriffs, wodurch sein Gegenstand erkannt, und von allen übrigen unterschieden wird: dieser hingegen siehet zugleich auf die

Präciſion, wodurch nur ſolche Merkmaale in den Begriff hereingebracht werden, die ſich nicht auseinander herleiten laſſen, und wo alſo die Folgen auf ihren **wahren Grund** bezogen werden.

Ich glaube aber, daß in Anſehung der Objekte der **Mathematik**, **Leibnitz** Recht hat. Jeder mathematiſche Begriff iſt in Anſehung ſeiner Folgen immer **ausführlich**. Ein rechtwinklichtes Dreieck iſt nicht ausführlicher in Anſehung ſeiner Folgen, nehmlich daß z. B. das Quadrat der Hypothenuſe der Summe der Quadrate der Katheten gleich iſt, als der Begriff eines Dreiecks überhaupt in Anſehung der ſeinigen, daß z. B. die Summe ſeiner Winkel zweien rechten Winkeln gleich iſt. Man braucht alſo nicht dieſe Folgen in den Begriff ſelbſt, als weſentliche Stücke hereinzubringen.

Mit den Objekten der Natur aber iſt es hierin ganz **anders** beſchaffen; hier glaube ich, hat **Locke** Recht, indem er behauptet, daß dergleichen Definitionen zu Nichts taugen, weil man immer neue Merkmaale, die ſich nicht aus den ſchon bekannten, als Eigenſchaften aus ihrem Weſen herleiten laſſen, hinzuzufügen gezwungen iſt, folglich die Begriffe niemals ausführlich ſeyn können. Durch **Herzählung aller bekannten Merkmaale** aber kann man ſich doch dieſer Ausführlichkeit immer nähern. Die Präciſion verliert auch nichts dabei, weil dieſe Begriffe dieſelbe ohnedem, da wir das **Innere der Objekte** der Natur nicht ſo ſehr kennen, daß wir ihre Eigenſchaften auseinander herleiten können, nie erreichen werden. Mag aber die **Erklärung** eines Worts geſchehen, auf

welche Art es wolle, so ist sie doch immer unentbehrlich.

Ein Buch, das solche Erklärungen entweder in systematischer oder alphabetischer Ordnung enthält, ist mit einer **Wechselkurstabelle** zu vergleichen. Die Definita sind hier Zeichen von dem innern Werth der Definitionen, **Münze** überhaupt. Die Begriffe die sie vorstellen sind von verschiedener Art; einige haben bei ihrer geringen Quantität dennoch einen großen Werth; sie bestehen aus einer geringen Anzahl wesentlicher Bestimmungen, und sind dennoch, wegen ihres großen Einflusses auf das menschliche Denken, von großer Wichtigkeit; andere sind wieder umgekehrt der kleinen Münze gleich, sie enthalten viel **in sich** aber wenig **unter sich**. Jene dienen zum **unmittelbaren Gebrauch**, diese hingegen können auch außerdem zur **Erfindung neuer Wahrheiten** dienen.

Diese Definitionen können entweder in systematische Ordnung einer ganzen Wissenschaft, oder in alphabetische Ordnung gebracht werden. Beide Arten haben ihren Vortheil und Nachtheil. Die systematische Ordnung ist zum **Studieren**, die alphabetische Ordnung eines Wörterbuchs aber blos zum **Nachschlagen** geschickt. Dieses setzt schon jenes voraus.

Mein Vorhaben bei diesem Wörterbuche ist keinesweges, die Gegenstände der Philosophie nach irgend einem bekannten Systeme in alphabetischer Ordnung zu erklären (wie ungefähr Walch in seinem philosophischen Lexicon, das nach dem zu seiner Zeit alleinherrschenden Wolfischen Systeme eingerichtet, oder wie **Schmidt** in seinem Wör-

erbuche, das blos zum Nachschlagen bei den Kantischen Werken bestimmt ist), sondern, die Gegenstände der Philosophie auf eine freie Art zu behandeln, wobei ich mich zuweilen diesem, zuweilen jenem System nähern, zuweilen auch von beiden abweichen, und dabei von dieser Abweichung den Grund angeben werde. Man kann mir also nicht die Abweichung von diesem oder jenem Systeme als ein Versehen anrechnen, ehe man den Grund, der mich dazu bewogen, untersucht hat.

Ferner werde ich hauptsächlich solche Worte, deren Gebrauch im gemeinen Leben von großem Nutzen ist, wie z. B. die moralischen, ästhetischen u. dgl. sind, zu erklären suchen, und nur diejenigen logischen und transcendentalen Begriffe hinzufügen, die darauf Einfluß haben. Und da der Plan dieses Werks weitläuftig ist, indem er sich auf Alles, dessen Erkenntniß nützlich ist, erstreckt, so konnte ich nicht das Ganze auf einmal ausarbeiten. Ich mußte daher dasselbe in verschiedene Theile eintheilen, wovon jeder ein ganzes Alphabeth enthalten soll. Der daraus erfolgenden Unbequemlichkeit im Nachschlagen aber werde ich durch ein Universalregister abzuhelfen suchen; das ich zuletzt hinzuzufügen Willens bin.

In diesem Wörterbuche werden nicht blos Definitionen, sondern auch hauptsächlich die damit verknüpften Wahrheiten vorkommen, so daß die mehrsten Artikel als kurze Abhandlungen anzusehen sind. Es ist gleichsam ein Leitfaden, woran ich meine Gedanken anknüpfen will, und habe also nicht nöthig, so wenig in Ansehung des Inhalts als der Form, mich an irgend etwas zu binden.

Es wäre vielleicht nicht unschicklich, wenn ich mich hier in Klagen über den Verfall der Philosophie, über die wenige Aufmunterung die man dazu in unsern Zeiten findet u. dgl. ausließe. Aber, erstlich glaube ich, daß man durch dergleichen Klagen das Uebel nicht heben kann. Zweitens scheinen dergleichen Klagen nicht so sehr gegründet zu seyn, als man es glauben möchte. Drittens könnte ich dieses auf keine bessere Art thun, als wenn ich hierüber die Worte eines unsrer größten Denker anführe, der in der Vorrede zu seinen Briefen über die Kantische Philosophie sich folgendermaßen ausdrückt. *)

„Nicht ohne Kummer glaubte er (er spricht von seinem Freunde, an den er diese Briefe richtet) bemerkt zu haben, daß der Zustand unsrer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur durch ein sich immer weiter ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt werde; daß der nie sehr große Enthusiasmus der Nation für ihre Dichter und Philosophen sichtbar abnehme; daß die Sittlichkeit durch die Sittenlehrer immer allgemeiner zur eigennützigen Klugheit herabgewürdiget, daß die Rechte der Menschheit von den Rechtsverständigen immer ausdrücklicher aus dem Vortheile eines einzelnen Staates erklärt, daß die Angelegenheiten der Religion von hell-denkenden Köpfen bei Seite gesetzt, und größtentheils dem fruchtlosen Kampfe zwischen den Vertheidigern des Aberglaubens und Unglaubens überlassen werden; daß die Elementarphilosophie

*) Siehe die Vorrede zu Reinholds Briefen über die Kantische Philosophie.

durch das Bestreben, sie der Vorstellungsart des gemeinen Mannes näher zu bringen, ausarte, und der Werth der Lehrbücher nach dem Verhältnisse, in welchem sie das Denken ersparen, geschätzt werde; daß jede Schrift, die neue Ideen aufstellt, in eben dem Verhältnisse mißverstanden, widerlegt, und verschrieen werde, und daß endlich die wenigen Selbstdenker in ihren von Zeit zu Zeit, fast gegen den Dank des Publikums, erscheinenden Versuchen sich untereinander mehr als jemals, mit und ohne Vorsatz, und so bestimmt entgegen arbeiten daß immer der **Eine** niederreißt, was der Andere gebaut hat."

„Da meiner Ueberzeugung nach, die Hauptquelle dieses Unwesens da, wo sie mein Freund am wenigsten vermuthet hatte, im **innern** Zustande der Philosophie selbst, und zwar in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien liegt, die er für längst gefunden hält: so blieb mir, um ihn zu beruhigen, nichts anders übrig, als der Versuch, ihn auf einige der wesentlichsten Bedürfnisse der **bisherigen** Philosophie aufmerksam zu machen; und da ich eine **neue** kennen gelernt habe, die diese Bedürfnisse zu befriedigen verspricht, ihn zum Studium derselben einzuladen, aufzumuntern und vorzubereiten. Auf diese Weise entstanden die Winke über die Beschaffenheit der gegenwärtigen und zukünftigen Philosophie, die den Inhalt dieser Briefe ausmachen. ꝛc. ꝛc."

Aber ich glaube, so gegründet auch die Bemerkungen dieses Freundes an sich sind, so ist doch die hierüber geäußerte Klage nicht völlig so gegründet, als es Anfangs scheinen möchte:

weil, wie der Verfasser sich selbst ausdrückt, die Hauptquelle dieses Unwesens im innern Zustande der Philosophie selbst zu suchen ist. Nur hierin kann ich mit diesem großen Denker nicht übereinstimmen, wenn er glaubt, daß man sie in dem gänzlichen Mangel derjenigen Principien suchen müsse, die sein Freund für längst erfunden hält; weswegen er ihn in diesen Briefen auf neue Principien, die er selbst kennen gelernt hat, aufmerksam zu machen, und dadurch den Grund dieses Kummers zu heben sucht; sondern ich halte vielmehr dafür, daß der Grund dieses Uebels nicht in dieser oder jener Art zu philosophieren, sondern in der Natur der Philosophie selbst liegt; die, indem sie sich auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, eine nie auszufüllende Lücke zwischen Theorie und Praxis sehen läßt.

Ich würde an der Stelle dieses Freundes geantwortet haben: Ich gestehe es gerne, daß die bisherige Art zu philosophiren in Ansehung der Principien mangelhaft ist, und daß nur die Kantische Philosophie in so fern sie auf Principien a priori die in der Natur der Vernunft selbst gegründet sind, sich stützt, einer vollständigen Theorie empfänglich ist. Die Frage ist hier aber nicht von der Möglichkeit einer **reinen**, sondern von der einer **angewandten** Philosophie. Das Kantische System mag also in Ansehung der Theorie noch so vollkommen seyn, so bleibt doch immer ein Zweifel in Ansehung ihres Gebrauchs übrig, und so lange als die Nothwendigkeit dieses Gebrauchs nicht bewiesen werden kann, kann auch der Zustand unserer wissenschaftlichen und gelehrten Kultur nicht anders als durch ein sich immer weiter

ausbreitendes Streben nach dem handgreiflich Soliden bestimmt, und muß die Sittlichkeit zur eigennützigen Klugheit herabgewürdigt werden, u. s. w. weil dergleichen Motiven von allen Menschen als praktisch, d. h. handlungbestimmend anerkannt werden. Die reine Philosophie hingegen wird von ihnen bloß als eine systematische Wissenschaft, die ein speculatives Interesse für sie hat, angesehen werden. Man wird schwerlich den Politiker überreden können, daß er in seinen Verhandlungen nicht auf das besondere Interesse seines Staats, sondern auf das Interesse der Menschheit überhaupt Rücksicht nehmen, und noch viel weniger, daß er durch gar kein Interesse, sondern durch die bloße Form sich zum Handeln bestimmen solle. Ich glaube, daß auch der große Mann, der Urheber dieses Systems, es aus keinem andern Gesichtspunkte als aus diesem habe betrachten wollen.

Da ich mich aber hierüber sowohl in diesem Werke als auch anderswo umständlich erklärt habe, so will ich mich hierbei nicht länger aufhalten.

Uebrigens sehe ich wohl voraus, daß, indem ich in diesem Werke von den beiden herrschenden philosophischen Partheien in gewissen Punkten abweiche, ich mir dadurch manche Kritik zuziehn werde. Besonders wird man an meinem Vortrag und Stil, an der schriftstellerischen Oekonomie, und an der decisiven Art meiner Behauptungen viel auszusetzen finden. Das erstere hoffe ich immer rechtfertigen zu können; denn was den Vortrag u. s. w. anbetrift, so gestehe ich selbst, daß diese nicht die besten sind. In Ansehung des letztern

aber, nehmlich der deciſiven Art der Behauptungen, glaube ich, daß man auf die ſo ſehr geprieſene Beſcheidenheit in der Philoſophie am wenigſten Rückſicht nehmen müſſe. Es iſt ſehr ekelhaft, beſtändig die Formeln: ich glaube, ich halte dafür, meiner geringen Einſicht nach, u. dgl. wo nicht die Natur der Sache ſelbſt es erfordert, zu wiederhohlen. Dieſe Höflichkeitsformeln ſind ſchon im gemeinen Leben eine unnütze Laſt, wie vielmehr müſſen ſie es in der Philoſophie ſeyn, indem es doch bekannt iſt, daß jeder Schriftſteller ſich zum Lehrer aufwirft, er mag dieſe Ehre auch noch ſo ſehr von ſich ablehnen wollen.

A.

Aberglauben, heißt: eine subjektive Verknüpfung der Vorstellungen in der Einbildungskraft, für eine Realverknüpfung der Dinge selbst im Verstande, zu halten.

Der **Glaube** ist der Beifall, den man einem Satze giebt, und zwar nicht aus objektiven (denn dieses wäre **Ueberzeugung**), sondern aus bloßen subjektiven Gründen, die aber objektive Gründe vermuthen lassen. Er beruhet also auf einer durch **Induktion erlangten Wahrscheinlichkeit**. Je vollständiger die Induktion ist, deßo mehr nähert sich die **Wahrscheinlichkeit** der völligen **Wahrheit**, und der **Glaube** der völligen **Ueberzeugung**. Ich glaube zum Beispiel, daß die Sonne morgen ihre gewöhnliche Richtung, vom Morgen zum Abend nehmen, daß dieser Magnet dieses Eisen anziehen wird. Warum? Weil ich es immer so wahrgenommen habe; ich vermuthe daher einen innern Grund, von dieser, in Ansehung meiner, zufälligen Beschaffenheit der Sonne oder des Magnets, so daß wenn ich diesen Grund eingesehen hätte, ich alsdann die objektive

Nothwendigkeit dieſer Beſchaffenheit derſelben einſehen müßte. Der Aberglaube hat gar keine Wahrſcheinlichkeit, und wird durch die Art und den Grad der Aſſociation eines beſondern Subjekts beſtimmt. Der Glaube erkennet alſo den Unterſchied zwiſchen dem ſubjektiven und objektiven Erkenntnißgrunde, nur daß er aus vorerwehntem Grunde, von jenem auf dieſen ſchließt. Der Aberglaube hingegen nimmt ganz willkürlich (in Beziehung aufs Objekt) das eine für das andere an. Der Grund, warum man eine an ſich zufällige Verknüpfung der Dinge in der Einbildungskraft, für eine nothwendige Verknüpfung derſelben hält, beruhet darauf, daß dieſe Verknüpfung vor allen andern gleich möglichen, ein vorzügliches Intereſſe für uns hat, und folglich von einer Leidenſchaft begleitet wird. Allen Arten des Aberglaubens liegt Furcht oder Hofnung zum Grunde. In den ältern Zeiten glaubte man, daß ein Seegen oder Fluch, mit einer leidenſchaftlichen Wärme ausgedrückt, ſeine Würkung, dem geäußerten Wunſche gemäß, unfehlbar hervorbringen müſſe. Nun aber haben die Worte, als bloße Zeichen, keine nothwendige Verknüpfung der Kauſalität mit den dadurch bezeichneten Dingen ſelbſt. Da man aber dieſe zufällige Verknüpfung mit einer leidenſchaftlichen Wärme ſich vorſtellte und ausdrückte, ſo wurde ſie nach und nach für eine nothwendige Verknüpfung gehalten. Iſaak betheuerte ſeinem Sohne Eſau, daß er ihm ſeinen Seegen nicht mehr geben könne, weil er denſelben ſchon ſeinem Bruder Jakob gegeben habe, folglich für ihn nichts

mehr übrig geblieben ſey; worauf Eſau ein bitteres Wehklagen erhub, und ſich wie ein Raſender geberdete, als ob er unter dieſen Umſtänden an ſeinem Glücke verzweifeln müſſe, bis ſein Vater, durch Einſchiebung einer Klauſel im Seegen, ein Mittel zu ſeiner Beruhigung ausfündig machte.

Dies iſt auch der Grund der Talismen, Amuleten, und anderer abergläubiſcher Kurarten. Es beſuchte z. B. jemand ſeinen kranken Freund, und äuſſerte (durch Worte, Hieroglyphen, Schriften oder andere Zeichen) ſeinen wärmſten Wunſch für ſeines Freundes Geneſung (ohngefehr ſo wie es bei uns Gebrauch iſt, dieſes durch die Formel: ich wünſche ihnen eine gute Beſſerung! an den Tag zu legen, nur daß wir zu aufgeklärt ſind, dieſes mit Wärme auszudrücken). Dieſer Freund ſowohl als der Patient ſelbſt, glaubten nicht anders, als daß dieſer Wunſch die Krankheit heben müſſe. Wurde der Patient darauf zufälliger Weiſe wirklich wieder hergeſtellt, ſo wurde der Glaube an die heilende Kraft dieſer Formel noch mehr befeſtigt, und gelangte nach dem Grade dieſer ſubjektiven Induktion (da man nur diejenigen Fälle, die mit dieſem Glauben übereinſtimmten, mit Weglaſſung aller andern, in Betrachtung zog), zu einem Grade der Gewißheit. Die Menſchen, bei denen man dieſe Kraft bemerkt hatte, wurden für Propheten, Zauberer u. d. gl. nach Maßgabe der guten oder böſen Meinung von ihrem moraliſchen Charakter, gehalten. —

Es giebt noch eine Quelle des Aberglaubens, nehm-

lich die Analogien, oder die unwesentlichen Aehnlichkeiten der Dinge und ihrer Eigenschaften untereinander. Daher entstand der Glaube, daß besondere Planeten auf besondere Körper einen Einfluß hätten: Saturnus auf das Blei, weil es mit ihm eine ähnliche Farbe hat; Venus auf die Schönheit, weil sie der schönste unter allen Planeten ist; Mars, wegen seiner blutrothen Farbe, auf alle blutigen Auftritte, u. dgl. m. Ein langes Wort, das man nach und nach abnehmen ließ, hielt man für ein Amulet für das Fieber, indem man sich einbildete, daß, so wie dieses Wort nach und nach abnähme, bis es gänzlich verschwinde, es eben so mit dem Fieber zugehen werde, u. dgl. m.

Ich überlasse es denjenigen, die in der Fabellehre, alten und neuen Geschichte, und den Reisebeschreibungen bewandert sind, zu entscheiden, ob nicht alle Arten des von ihnen bemerkten Aberglaubens aus den von mir angegebenen Gründen sich herleiten lassen. Hieher gehört auch der Glaube an die Kraft des Gebets. Wenn man sich nehmlich Gott als das allervollkommenste Wesen denkt, das die Welt hervorgebracht hat, und nach unveränderlichen Gesetzen der vollkommensten Weisheit und Güte regiert, so besteht das Beten darin: daß man seine Gedanken von allen zufälligen abhängigen Dingen abstrahirt, und dieselben bloß auf dieses nothwendige, unendlich vollkommene Wesen, und auf die Abhängigkeit aller Dinge von den Gesetzen der Natur, d. h. von den Gesetzen seiner Weisheit und Güte, richtet, sich selbst als einen Theil der Welt betrachtet, und folglich seine Glück-

ſeligkeit von der Erkenntniß und Befolgung dieſer noth-wendigen Geſetze abhängen läßt; alsdann hat das Beten, in dieſem Sinne genommen, allerdings eine groſſe Würkung. Antropomorphiſirt man aber Gott in der Einbildungskraft, eignet man ihm menſchliche Leidenſchaften zu, betrachtet man ſich ſelbſt als von den Geſetzen der Natur unabhängig, Gott als ein Weſen, das nach bloßer Willkür handelt, und das Gebet als ein Mittel, auf dieſe Willkür unſerem Zwecke gemäß zu würken; ſo muß man geſtehn, daß der Glaube an die Kraft des Gebets in dieſem Sinne genommen mit allem übrigen in dieſem Artikel erwehnten, zu einer Klaſſe gehört.

Aberwitz iſt ein zu weit getriebener falſcher Witz, der ſich vom **Wahnwitz** darinn unterſcheidet, daß in dieſem das Falſche nicht in dem Witze ſelbſt, d. h. in der vorgegebenen Aehnlichkeit der verglichenen Dinge, ſondern in einem Wahne, oder einer ungegründeten Meinung in Anſehung der Eigenſchaften der Dinge an ſich, in jenem hingegen in dem Witze ſelbſt beſteht. Ein Beiſpiel des Wahnwitzes iſt, wenn jemand glaubt aus Glas gemacht zu ſeyn, und daher in Anſehung ſeiner ſelbſt alle Behutſamkeit beobachtet, die ein dergleichen zerbrechlicher Körper erfordert. Ein Beiſpiel des Aberwitzes kann die Stelle abgeben, die Cervantes im Don Quixote aus dem Feliciano des Silva *) anführet:

*) Tercera y quarta parte del Espejo de Principes y Cavalleros, donde se cuentan los altos hechos de los hijos y nietos del Emperador Trebacio con las cavallerias de las bellicosas Damas: por Marcos Martinez; la quarta parte por Feliciano de Sylva. En Alcala 1589.

„Der hohe Himmel, welcher euch mit den Sternen „eurer Gottheit göttlich stärkt, und euch zur Verdie„nerin der Verdienste macht, die eure Hoheit ver„diene;" oder diese Stelle: „Die Vernunft der Un„vernunft, welche meiner Vernunft widerstehet, „schwächt meine Vernunft so sehr, daß ich mich mit „Vernunft über eure Schönheit beschwere."

Abgötterei. Gott ist das Ideal des Begriffes von dem allervollkommensten Wesen. Es wird durch Zusammennehmung aller denkbaren Vollkommenheiten und ihrer Erhöhung ins Unendliche gebildet. Diese Idee ist das höchste Muster, das sich der Mensch, seiner Bestimmung *) zufolge, zur Nachahmung im Streben nach Vollkommenheit aufstellen, und dem er sich immer nähern kann, ohne daß er im Stande ist, es völlig zu erreichen. Irgend ein anderes begrenztes Muster sich zur Nachahmung aufzustellen, ist Abgötterei.

Achtung ist die Modalität des Begriffes einer Person oder Sache, die man sich zum Muster der freiwilligen Handlungen, auch wider die Neigungen, aufstellt. Achtung und Bewunderung können (in eben demselben Subjekt in Beziehung auf eben dasselbe Objekt) zusammengeknüpft, sie können aber auch voneinander getrennt gedacht werden. Die Wahrnehmung eines ungewöhnlichen Grades von Vollkommenheit an einem Menschen erregt erstlich, wegen des Neuen, Unerwarteten darinn, Bewunderung, hernach aber Achtung, d. h. einen

*) Siehe Bestimmung.

Wunſch und ein Streben, dieſen Grad der Vollkommenheit gleichfalls zu erreichen, da er doch dem Menſchen überhaupt erreichbar iſt.

Der Menſch kann, als ein mit freiem Willen begabtes Weſen, füglich mit einem Hebel verglichen werden, deſſen Ruhepunkt er ſelbſt (ſein Ich) iſt, und bei dem die ſich einander entgegen geſetzten, auf ihn zugleich würkenden Kräfte, von der einen Seite Vorſtellungen ſind, die in Anſehung ihrer intenſiven Größe, oder ihrer Näherung zu ſeinem Ich (ihrer Beziehung auf ſeinen Zuſtand), — von der andern Seite aber ſolche, die in Anſehung ihrer extenſiven Größe oder der Vielheit der unter ihnen begriffenen Dinge, einen Vorzug haben. So geſchiehet die nach der erſtern Kraft erfolgte Würkung aus Neigung, die nach der letztern aber, aus Achtung, indem ſie eine Folge der Schätzung der Dinge nach ihrem innern Werth an ſich, ohne Beziehung auf uns ſelbſt iſt.

Laßt uns von der einen Seite die Vorſtellungen einer beſondern Art des Vergnügens ſetzen, z. B. des Genuſſes einer beſtimmten Speiſe, die aber der Geſundheit ſchädlich iſt; von der andern Seite hingegen die Vorſtellungen der Geſundheit, d. h. der Mannigfaltigkeit des dieſen Zuſtand begleitenden Vergnügens; ſo haben die erſten Vorſtellungen einen Vorzug in Anſehung ihrer intenſiven Größe, d. h. in Anſehung der Vielheit der Merkmaale, die ſie wegen ihrer Beſtimmtheit enthalten; die letztern aber in Anſehung ihrer extenſiven Größe, oder der Vielheit der Dinge, die

sie unter sich begreifen. Da aber, wie ich noch an einem andern Orte *) bemerkt habe, der Grad des Vergnügens durch den Grad der Seelenthätigkeit bestimmt wird: so hat hier die letztre Kraft einen Vorzug in Ansehung der Geschwindigkeit, indem die Seele mehrere Vorstellungen in eben der Zeit durchgehet; die erstre aber in Ansehung der Stärke in sofern die Vorstellungen bestimmter sind. Die Tugend beruhet auf dem Vorzuge, den der freie Wille der Achtung vor der Neigung giebt. Da aber in den Vorstellungen, sie mögen noch so allgemein seyn, doch immer etwas Materielles, das zur Empfindung des eignen Zustandes oder zur Neigung gehört, mit enthalten, indem die Möglichkeit der Handlung, aus bloßer Achtung für die Gesetze der Vernunft, problematisch ist, so siehet man hieraus, daß die reine Tugend eine bloße Idee ist, welcher wir uns immer nähern können, ohne sie jemals zu erreichen.

Affekten (Gemüthsbewegungen) sind durch Gewohnheit verstärkte Empfindungen. Die öftere Wiederholung eben derselben Empfindung (vorausgesetzt, daß die zu dieser Empfindung nöthige körperliche Spannung nicht dadurch vermindert wird, in welchem Falle Ueberdruß daraus entspringt) verursacht, daß die schon vorher gehabten, mit der gegenwärtigen gleichartigen Empfindungen sich zu der gegenwärtigen gesellen, woraus auf Veranlassung eben desselben Gegenstandes eine stärkere Empfindung, als dem sinnlichen Eindrucke

*) Siehe Vergnügen.

gemäß iſt, entſpringen muß. Und hiedurch werden die Affekten von den bloßen Empfindungen unterſchieden. Sie ſind aber auch von den Leidenſchaften unterſchieden, indem dieſe nicht bloß auf Veranlaſſung des äußern Gegenſtandes, ſondern durch ein inneres Streben des Gemüths nach der Wirklichmachung eines aus der Erfahrung als möglich bekannten Grades einer angenehmen Empfindung entſpringen.

Das Mittel wider die Affekten iſt die genaue Beſtimmung desjenigen, was zur gegenwärtigen Empfindung gehört, und Abſonderung alles darinn gemiſchten Vorhergehenden. Zur Entſtehung eines Affektes braucht nicht nothwendig eine und eben dieſelbe Empfindung wiederholt zu werden, ſondern es iſt ſchon dazu hinreichend, wenn ſie der Art nach wiederholt wird. Es iſt z. B. nicht nöthig, um mich in den Affekt des Zorns zu verſetzen, daß ein und eben derſelbe Menſch mir ein und eben daſſelbe Unrecht öfters zugefügt habe; ſondern es iſt ſchon dazu hinreichend, wenn ich öfters Gelegenheit hatte, zu beobachten, daß irgend ein Menſch einem andern irgend ein Unrecht zufügte, u. dgl.

Andacht iſt die Richtung der Gedanken auf einen Gegenſtand, und Abſtrahirung derſelben von allen andern. Es wird beſonders von Religionsübungen gebraucht. Dieſer Gegenſtand muß daher nicht nur, wegen ſeiner Vorzüglichkeit alle unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen, ſondern dieſe Vorzüglichkeit muß auch von einem ſolchen Grade ſeyn, daß ſie gar keine Vergleichung zuläßt, ſo daß die Vorſtellung dieſes Gegenſtan-

des alle anderen Vorstellungen gänzlich vernichtet. Von einem Archimedes, der in seine neue Erfindung ganz vertieft, von allen andern Gegenständen abstrahirt war; von einem Newton, dem, allem Vermuthen nach, bei seinem Nachdenken über das Weltsystem eben dieses widerfahren ist, kann man nicht sagen, daß sie bei dergleichen Gelegenheit andächtig gewesen wären. Denn obgleich eine Erfindung die Richtung der Gedanken auf den zu erfindenden Gegenstand erfordert, so setzt sie doch eine Vergleichung voraus, sowohl unter den schon bekannten, als unter diesen und den noch unbekannten Gegenständen, wodurch die Gedanken, ob sie gleich zu einem Zwecke übereinstimmen, dennoch einen weiten Spielraum bekommen, welches bei der Andacht sich ganz anders verhält. Man muß aber die wahre Andacht von der falschen unterscheiden; jene wird durch den Begriff des allervollkommensten Wesens, zu dessen Darstellung unsre Erkenntniß sich immer nähern kann, veranlaßt; diese hingegen ist bloß ein dummes Staunen, wo man ohne irgend einen Fortschritt zu thun, seine Gedanken auf einen Gegenstand heftet. Einem Menschen in diesem Zustande könnte man mit dem Todtengräber im Hamlet zurufen: treibe deinen Esel wie du willst, er kommt doch nicht von der Stelle.

Antropomorphismus. Allen bisher bekannten Systemen der natürlichen Theologie liegt zwar nicht ein grober, aber doch ein feiner Antropomorphismus zum Grunde, d. h. man legt Gott nicht solche menschliche Eigenschaften bei, die dem Begriffe von ihm

offenbar widersprechen, wohl aber solche, die es auf eine versteckte Art thun. Wir wollen dieses genauer beleuchten. Erstlich (welches auch gedachte Systeme zugeben müssen) Gott als dem unendlich vollkommenen Wesen sinnliche Empfindungen beizulegen, ist offenbarer Antropomorphismus. Denn sinnliche Empfindungen sind keine Thätigkeit, sondern ein Leiden, indem sie entweder, nach Leibniz, verworrene Vorstellungen der Dinge und ihrer Verhältnisse sind, und daher bei einem unendlichen Erkenntnißvermögen nicht statt finden können; oder auch nach Kant sind sie das, dem Erkenntnißvermögen Gegebene, nicht aber das von ihm Hervorgebrachte, welches abermals ein bloßes Leiden ist, das Gott nicht beigelegt werden kann. Ferner kann man Gott auch keine Leidenschaften beilegen, indem diese nichts anders als aus verworrenen sinnlichen Triebfedern entsprungene heftige Begierden und Verabscheuungen sind, und daher Gott nicht beigelegt werden können. Da aber dieses alles offenbarer Antropomorphismus ist, so will ich mich hierbei nicht länger aufhalten. Die Frage ist aber: kann man Gott wahre uns bekannte Vollkommenheiten, obgleich in einem unendlichen Grade, beilegen, oder nicht? Der Wille ist ein mit Bewußtseyn verknüpftes Streben, ein Objekt hervorzubringen. Er setzt also sowohl die Abwesenheit dieses Objektes, als einen zureichenden Grund dieser Abwesenheit und dieses Strebens zu seiner Hervorbringung, voraus, welches alles in dem allervollkommensten Wesen nicht Statt finden kann, indem alles diesem Wesen

Mögliche beständig wirklich seyn muß; folglich widerspricht die Abwesenheit des Objektes seines Willens seinem Wesen, und das beständige Daseyn desselben dem Begriffe des Willens überhaupt.

Der Verstand ist das Vermögen Objekte zu denken, d. h. sie nach Regeln a priori zu bestimmen und von ihren Verhältnissen zu urtheilen. Das Letztere setzt voraus, daß die Objekte selbst dem Verstande schon gegeben sind; das Erstere aber erfordert 1) eine Regel a priori; 2) die ihr subsumirten Objekte. 3) Diese Objekte können nicht a priori vom Verstande selbst hergeleitet werden, indem der Verstand bloß Regeln oder Verhältnisse denken kann. Sie können auch nicht bloß a posteriori gegeben seyn, weil sie alsdann keine Gegenstände des Verstandes seyn würden; indem der Verstand, den Objekten außer demselben, deren Daseyn, seiner Art nach, von ihm unabhängig ist, nicht erst Regeln dieses Daseyns vorschreiben kann. Die Objekte müssen daher zwar an sich a posteriori gegeben seyn, aber sie müssen zugleich vom Erkenntnißvermögen nach einer Form a priori, d. h. einer besondern Art die Objekte, nicht wie sie an sich außer demselben sind, sondern wie sie ihm seiner besondern Natur nach erscheinen müssen, wahrgenommen werden. Der Verstand schreibt alsdann nicht den Dingen an sich, wie sie außer demselben beschaffen seyn müssen, Regeln vor, sondern bloß wie sie dem Erkenntnißvermögen seiner Natur nach (die a priori in seinem Wesen gegründet ist) erscheinen müssen. Diese Regeln des Verstandes werden in Ansehung der Objekte durch Regeln des Anschau-

ungsvermögens bestimmt. Z. B. Der Verstand denkt eine Regel, daß die Objekte a und b im einseitigen Verhältniß des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Satze stehn sollen, so daß wenn ein bestimmtes derselben, z. B. a gesetzt wird, alsdann das andere nothwendig gesetzt werden muß; aber nicht umgekehrt. Dieses setzt voraus, daß die Objekte durch irgend etwas außer den Bedingungen dieser Regel selbst bestimmt seyn müssen, sonst hätte diese Regel keinen Gebrauch; weil man aus derselben allein nicht wissen könnte, was für ein Objekt als Antecedens, und welches als Consequens gedacht werden sollte. Diese Bestimmung kann aber nicht durch den Verstand selbst bewerkstelligt werden, weil er bloß das Vermögen der Regeln, nicht aber ihres Gebrauchs ist. Sie kann auch nicht a posteriori in der Natur der Objekte an sich gegründet seyn, weil der Verstand sonst nicht einsehen könnte, wie die Dinge außer ihm seinen Regeln gemäß seyn müßten. Diese Bestimmung muß also nothwendig in der Form oder Art des Erkenntnißvermögens a priori, die Objekte a posteriori anzuschauen gegründet seyn. Diese ist die Zeit, wodurch gedachte Regel folgenderweise bestimmt wird: wenn zwei Objekte a und b so erscheinen, daß immer a vorhergeht und b folgt, nicht aber umgekehrt, so stehn sie im Verhältnisse von Antecedens und Consequens in einem hypothetischen Satze, so daß a dem Antecedens und b dem Consequens entspricht, nicht aber umgekehrt, u. dgl. Nun aber kann ein unendliches Erkenntnißvermögen keine besondere Art die Objekte an-

zuschauen haben, weil dieses eine Einschränkung vorausetzt; sondern es muß die Objekte entweder in Beziehung auf alle mögliche, oder auf gar kein Anschauungsvermögen, sondern wie sie an sich sind, denken. In beiden Fällen kann man sich von einem solchen Erkenntnißvermögen gar keinen Begriff machen.

Die Vernunft ist das Vermögen der Prinzipien, d. h. der Ideen. Eine unendliche Vernunft also geräth nothwendig in eine Antinomie oder einen Widerstreit mit sich selbst, die nicht wie bei der endlichen, durch den Unterschied zwischen den Dingen an sich und ihren Erscheinungen aufgelöset werden kann. Man kann also Gott so wenig die höheren als niederen Seelenkräfte beilegen, ohne in einen Antropomorphismum zu gerathen.*)

Apprehension und Association der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist ein Mittelvermögen zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande; indem jene das Vermögen ist, sinnliche Qualitäten an sich, ohne alles Verhältniß und Beziehung auf einander wahrzunehmen; dieser aber das Vermögen, diese sinnlichen Qualitäten durch die Einheit eines Regel im Bewußtseyn, aufeinander zu beziehen, d. h. zu urtheilen; dahingegen die Einbildungskraft das Vermögen ist, diesen Beziehungen eine sinnliche Bedeutung oder ein Bild zu geben. Der Grund aller ihrer Operationen muß also theils in den sinnli-

*) Siehe Kants Kritik der reinen Vernunft, und meinen Versuch über die Transzendentalphilosophie

chen Objekten an ſich, theils aber im Verſtande geſucht werden.

Raum und Zeit ſind die Formen der Einbildungskraft oder ihre verſchiedene Arten ſinnliche Objekte aufeinander zu beziehen, ſie ſind aber auch zugleich Bilder der Verſtandesregel oder der Verſchiedenheit der Objekte überhaupt, ohne Rückſicht auf die beſondre Art dieſer Verſchiedenheit. Es werden z. B. zwei ſinnliche Objekte (das Rothe und das Grüne) gegeben; der Verſtand denkt ſie in Beziehung aufeinander, unter der Form oder Regel der Verſchiedenheit (daß das Eine nicht das Andre iſt), ohne an ihr Verhältniß im Raume, oder in der Zeit zu denken (ſo wie der Verſtand einen Zirkel von einem Viereck verſchieden denkt); ſie machen alſo blos ſubjektive, nicht aber objektive, ein einziges Bewußtſeyn aus; d. h. der Verſtand denke durch dieſe Form beide zugleich, nicht aber als ein einziges Objekt. Die Einbildungskraft hingegen denkt ſie nicht als verſchieden von einander (indem dieſes das Geſchäft des Verſtandes iſt), ſondern ſtellet ſie als außer einander (im Raume) oder in einer Folge auf einander (in der Zeit) dar, wodurch dieſe Verſchiedenheit ein ſinnliches Bild bekömmt. Dieſes Bild alſo hat ſeinen Grund von der einen Seite in der Verſtandesform (der Verſchiedenheit); von der andern Seite aber auch in den Objekten ſelbſt, worinn die Anwendung der Verſtandesform eben gegründet iſt; indem dieß die nothwendige und allgemeine transcendentelle Form alles reellen Denkens iſt, welches im ſyntheti-

schen Urtheilen besteht, wodurch reelle Objekte positive gedacht werden. Denn die Objekte müssen erst als überhaupt verschieden gedacht werden, ehe diese Verschiedenheit auf eine besondere Art bestimmt werden kann. Hingegen ist die Form der Identität blos die Conditio Sine qua non alles Denkens überhaupt, und der Grund aller analytischen Sätze, wodurch nichts positive gedacht wird.

Die Objekte, der Verstand und die Einbildungskraft sind also nothwendige Bedingungen alles reellen Denkens. Denn ohne etwas Gegebenes, d. h. ohne Materie, kann man zu keinem Bewußtseyn der Form gelangen, und ohne eine Verstandesform, kann kein Bild dieser Form statt finden. Wiederum kann ohne dieses Bild der Verstand nur alsdann die Form der Verschiedenheit gebrauchen, wenn die Objekte selbst vom Verstande nach verschiedenen Regeln hervorgebracht worden sind (wie z. B. ein Zirkel und ein Viereck); nicht aber, wenn die Objekte schon als außer ihm entsprungen gegeben sind, wie es hier der Fall ist. Wären aber alle sinnlichen Objekte gleichartig, so hätten wir keinen Begriff von der Verschiedenheit, und folglich auch kein Bild desselben, oder keine Vorstellung von Zeit und Raum. Wenn wir uns ein gleichartiges sinnliches Objekt im Raume oder in der Zeit vorstellen, so geschieht es blos durch die Beziehung desselben auf etwas Verschiedenartiges. Wir nehmen z. B. wahr, daß ein Fluß, der in Ansehung unserer Sinnlichkeit gleichartig ist, dennoch durch seine Beziehung auf die

verschiedenen Gegenstände am Ufer im Raum statt finde: wir nehmen wahr, daß etwas, worinn wir keine Veränderung wahrnehmen, durch seine Beziehung auf irgend eine Folge der Dinge aufeinander, eine Zeit gedauert hat, u. dgl. Es ist aber zu bemerken, daß es ein Anders ist, sich Dinge als Raum hervorbringend, und als Raum erfüllend vorzustellen. Das Erstere setzt, wie schon bemerkt worden, voraus, daß die Dinge verschiedenartig, das Letztere im Gegentheil, daß sie gleichartig sind. Sind sie verschiedenartig, so ist der Raum eine bloße Form oder Art ihrer Beziehung aufeinander. Er ist dann ein Bild der Verschiedenheit, nicht aber der Dinge selbst, weil der Begriff der Verschiedenheit nicht zugiebt, daß sie in ein Bild vereinigt werden, d. h. er ist eine subjektive, nicht aber eine objektive Einheit. Sind die Dinge hingegen gleichartig, so ist der Raum oder die Zeit ein inneres Merkmal derselben, oder eine objektive Einheit. Das Erstere ist zur Anwendung des Begriffs der Verschiedenheit nothwendig; das Letztere hingegen zum Begriff der Idente tät (der Begriffe, obgleich nicht der Objekte selbst) nicht nothwendig, indem die Objekte als verschieden in verschiedenen Oertern gedacht werden müssen; hingegen als einerlei auch in verschiedenen Oertern, obgleich nicht als Objekte existiren, dennoch gedacht werden können.

Zeit und Raum sind, in sofern sie an verschiedenen Objekten unmittelbar wahrgenommen werden, ein wahres Bild der Verschiedenheit. Als mittelbar wahrgenommen hingegen eine Erdichtung, indem sie erst entsprungen

wenn von dem Objekt, worinn sie anzutreffen sind, auf ein anderes, das mit diesem in einer Beziehung steht, etwas übertragen wird.

Auf diese Art läßt sich auch die erste und zweite Kantische Antinomie auflösen: die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen, und: sie hat keinen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach nicht in Grenzen eingeschlossen. Die erstere Behauptung gilt von der Zeit und dem Raume in so fern sie unmittelbar wahrgenommen werden. Diese sind immer endlich, indem sie eine endliche Wahrnehmung zum Grunde haben. Die letztere Behauptung aber gilt von dem Erdichteten, indem die Einbildungskraft freilich ihre Erdichtungen über alle Grenzen der objektiven Realität immer fortsetzen kann. Dieses Gesetz der Einbildungskraft nenne ich das Gesetz der Apprehension. Das zweite Gesetz derselben, ist das Gesetz der Association. Das vorhergehende bestimmt blos ein allgemeines Verhältniß zwischen Objekten der Wahrnehmung überhaupt, ohne zu bestimmen, welche Objekte es sind, und wodurch sie von andern, die nicht in dem Verhältniß gedacht werden, und noch viel weniger, wodurch sie in eben dem Verhältniß von einander unterschieden werden. Dieses Gesetz hingegen bestimmt sowohl die Objekte, worinnen dieses Verhältniß statt findet, als den besondern Platz, den ein jedes derselben in diesem Verhältnisse einnehmen soll, und wird also ausgedrückt: wenn die Wahrnehmung der Objekte in Zeit und Raum nach einer Regel als coexistirend

oder als aufeinander folgend, ſinnlich wiederholt wird, ſo wird bei der Wahrnehmung des einen die Wahrnehmung des andern nach einer Regel a priori beſtimmt.

Daß die Wahrnehmung der Objekte nach einer Regel öfter widerholt wird oder nicht, hat ſeinen Grund in der Beſchaffenheit derſelben, und ihrer reellen Beziehung auf einander auſſer dem Erkenntnißvermögen, wovon wir weiter keinen Grund angeben können. Wird aber dieſes einmal beſtimmt, ſo bekömmt auch dadurch die Wirkung der Einbildungskraft in Anſehung des Verhältniſſes der Objekte ſowohl gegen andere, als gegen einander, ihre Beſtimmung, ſo daß wenn dieſes Verhältniß unverändert zwiſchen ihnen bemerkt werden, und es ein Zeitverhältniß iſt, worin das eine beſtändig als vorhergehend, das andre aber als unmittelbar darauf folgend wahrgenommen worden iſt, daraus der Begriff von Urſache entſpringt, d. h. wir das Vorhergehende als Beſtimmungsgrund des Folgenden betrachten. Stellen wir uns mehrere ſinnliche Qualitäten zugleich in Zeit und Raum vor, ſo betrachten wir ſie als verſchiedene Eigenſchaften eines und eben deſſelben uns unbekannten Weſens. Nehmen wir aber unter mehrern ſinnlichen Qualitäten eine derſelben als beſtändig, die andern aber als wechſelnd wahr, ſo betrachten wir die eine als Subſtanz (die den Grund ihres Daſeyns in ſich ſelbſt hat); die andern aber als Accidenzen (die den Grund ihres Daſeyns in etwas auſſer denſelben haben); und dieſes geſchiehet blos durch eine unbegrenzte Erdichtung, wodurch das, was in Anſehung unſerer

Wahrnehmung beständig ist, als an sich ewig (und folglich nothwendig) gedacht wird. Ich unterscheide mich also hierin von dem Herrn Kant, indem er die Categorien für transcendentale Verstandesbegriffe hält, ich hingegen dieselben für transcendentale Erdichtungen der Einbildungskraft halte.

Diese Gedanken habe ich sowohl in meinem Versuche über die Transcendentalphilosophie, als auch vorzüglich in einem besondern dazu bestimmten Aufsatze *) geäußert und zu erläutern gesucht. Ich bemerke aber mit Bedauern, daß in unsern Zeiten die Philosophie zwei Partheien in ihrem Schooße erzeugt hat, nehmlich die sogenannten Antikantianer und die Kantianer, deren jede ein völliges Recht auf sie zu haben glaubt, ohne auf die Ansprüche der andern im Mindesten zu achten, und noch viel weniger einem Andern, der beiden zwar Gerechtigkeit wiederfahren läßt, bei beiden aber noch viel Unerwiesenes findet, Gehör zu geben.

Die erste Frage, die jedem bei Erscheinung eines neuen Versuchs dieser Art einfällt, ist diese: Bist du einer der unsrigen, oder unserer Gegner? Ich glaube daher, daß es nicht undienlich seyn wird, wenn ich, um alle Weitläuftigkeit zu vermeiden, die diese Streitigkeit blos in die Länge ziehet, ohne etwas zu entscheiden, hier die Hauptmomente derselben in Form einer Herausforderung (mag dieses auch so romantisch scheinen) in Kurzem zusammenfasse. Also erstlich:

*) Siehe Journal für die Aufklärung, October 1790.

An die Dogmatiker oder Antikantianer.

Meine Herren!

Ich glaube, Sie werden mir folgende Sätze als ausgemacht zugeben.

1) **Verhältnißbegriffe** sind blos **logische Formen**, oder **Arten**, Objekte auf einander zu beziehen, nicht aber reelle Objekte selbst.

2) Wir kennen keine andere Objekte als die **sinnlichen.**

3) Die sinnlichen Objekte **bestehen aus Materie und Form**, d. h. aus etwas, wobei sich das Erkenntnißvermögen blos **leidend** verhält, indem es demselben blos **gegeben**, nicht aber von ihm hervorgebracht wird, und aus etwas, wobei es sich **thätig** verhält, indem es dasselbe in dem gegebenen Verhältnisse nach eignen Gesetzen hervorbringt.

4) Zum **Urtheilen**, d. h. die logischen Formen als nothwendig in den Objekten zu denken, müssen entweder die Objekte selbst (wie die der Mathematik), oder zum wenigsten etwas von denselben Unzertrennliches (wie bei denen der Naturwissenschaft) vom Denkvermögen a priori hervorgebracht werden. Denn was auser demselben nach ihm unbekannten Gesetzen hervorgebracht worden ist, kann nicht mehr von seinen Regeln oder Formen nothwendig abhängen.

5) Die Gegenstände der Methaphysik (Gott, Seele, u. dgl.) sind keine sinnliche Objekte der Erfahrung, sonst gehörten sie zur Physik.

Conclusio: Was für ein Recht haben Sie also, die Gegenstände der Methaphysik als reelle Objekte zu behandeln, ihnen gewisse Formen (Subsistenzialität, Einfachheit, u. dgl.) auf eine nothwendige Art beizulegen, und sie dadurch zu bestimmen? Sie müssen also entweder diese Objekte aus den Formen selbst entstehen lassen, welches aber unmöglich ist, weil Formen nie Objekte werden können; oder Sie müssen diese Formen ganz unbekannten Objekten beilegen, welches wiederum unrechtmäßig ist. Gestehen Sie mir also die Vordersätze ein, so müssen Sie auch den Schlußsatz eingestehen, und entweder Ihre rechtmäßigen Ansprüche anderweitig beweisen, oder allen Anspruch auf Methaphysik aufgeben.

An die kritischen Skeptiker oder Kantianer.

Meine Herren!

Ich hoffe, Sie werden nur folgende Sätze als ausgemacht zugeben.

1) Zur Erklärung der Möglichkeit eines Dinges ist es nicht hinlänglich, zu zeigen, daß es keinen Widerspruch enthält: dieses ist blos die logische Möglichkeit. Noch nicht, das bloße Faktum zu beweisen, daß nehmlich ein solches Ding wirklich gedacht werde, man muß noch dazu die Art, wie es möglich ist, oder seine Entstehungsart

beweiſen, wie z. B. Euclides die Möglichkeit der Parallellinien, oder eines gleichſeitigen Dreiecks, u. dgl. beweiſet.

2) Die logiſchen Formen beziehen ſich entweder auf ein Ding überhaupt, das durch gar keine Bedingungen beſtimmt iſt, wie die Formen der Identität und des Widerſpruchs; oder ſie beziehen ſich auf Objekte, die zum wenigſten durch Bedingungen a priori beſtimmt ſind, wie die Formen von Urſache, Subſtanz. u. dgl., die durch Zeitbeſtimmungen an den Objekten erkannt werden.

3) Was durch irgend ein bekanntes Prinzip erklärt werden kann, muß nicht durch ein neues unbekanntes erklärt werden.

4) Das Geſetz der Aſſociation iſt ein bekanntes Prinzip, woraus ſich, wie ich ſchon in dieſem Artikel gezeigt habe, die Entſtehungsart der tranſcendentalen Begriffe erklären läßt.

5) Man darf keinen Zirkel im Erklären machen.

Concluſio: Die **Kritik der reinen Vernunft** hat bewieſen, daß die Metaphyſik unmöglich, die Mathematik und Naturwiſſenſchaft aber möglich iſt. Das Erſtere unterſchreibe ich, aus den vorerwähnten Gründen gern, das Letztere aber kann ich nicht ſo leicht zugeben. Denn was die Mathematik anlangt, ſo beſteht die Erklärung der Möglichkeit ihrer Grundbegriffe und Sätze bloß in dem Beweiſe ihrer objektiven Realität (daß Objekte würklich durch ſie gedacht werden), nicht aber in der Erklärung der Art ihrer Möglichkeit.

Und was die Naturwissenschaft anbetrift, so kann man blos die Formen der Identität und des Widerspruchs a priori von den Gegenständen a posteriori (weil sie von allen Gegenständen überhaupt gelten) gebrauchen. Sie haben also schon vor dem würklichen Denken der Objekte unter denselben ihre Realität. Hingegen haben die übrigen Formen vor ihrem Gebrauche gar keine Realität, indem sie sich auf bestimmte Gegenstände beziehen. Sie bekommen daher erst durch ihren Gebrauch ihre Realität; dieser Gebrauch muß also als Faktum erst selbst bewiesen werden. Wenn man auf die Weise mit David Hume an dem Gebrauch dieser Formen zu zweifeln berechtigt zu seyn glaubt, so ist man auch berechtigt, an der Realität derselben selbst zu zweifeln. Nun läßt sich aber die Art, wie wir zu ihnen gelangen, aus dem Gesetze der Association füglich erklären; folglich sind Sie nicht berechtigt, ihre Realität im Verstande als ein neues Princip anzunehmen. Letzlich begehen Sie auch einen Zirkel im Erklären, indem Sie diese Formen als nothwendige Bedingungen der Erfahrung, welche Sie als Faktum voraussetzen, denken, und wiederum die Erfahrung als Faktum voraussetzen, damit Sie die Realität dieser Formen beweisen können. Sie müssen also zeigen, daß das Gesetz der Association nicht hinreicht, die Entstehungsart dieser Formen zu erklären. Sie müssen ferner beweisen, daß diese Formen im Verstande a priori schon ihre Realität haben. Oder Sie müssen das Faktum, daß wir sie nehmlich auf Gegenstände der Erfahrung anwenden, beweisen; wenn

Sie anders das skeptiſche Syſtem umſtoßen wollen. Aber damit wird es, wie ich glaube, ſchwer halten.

Atheiſt (Gottesleugner). Sollte dieſer auch einen Platz in einem philoſophiſchen Wörterbuche verdienen? Allerdings, aber nur um auf ewig daraus verbannt zu werden. Denn wenn ich zeigen werde, daß der Begriff, den man mit dieſem Worte verknüpft, etwas Unmögliches in ſich enthält, und daß folglich es keinen ſolchen geben kann, ſo wird man dieſem Worte mit dem Worte Hypogriph u. dgl. eher in einer Fabellehre als in der Philoſophie ſeinen Platz anweiſen müſſen. Nur nach einem antropomorphiſtiſchen Syſtem der Theologie kann der Atheiſt als möglich gedacht werden. Das Daſeyn der unvollkommenen eingeſchränkten, ſich auf beſondere Nationen beziehenden Gottheiten, kann und muß freilich geleugnet werden, indem ihre Begriffe ſich ſelbſt widerſprechen. Der Begriff des wahren Gottes, d. h. eines unendlich vollkommenen Weſens, iſt zum wenigſten negativ möglich, d. h. nicht unmöglich, weil demſelben lauter Realitäten zum Grunde liegen, die ſich einander im Begriffe nicht widerſprechen können, indem ein Widerſpruch bloß aus Verbindung einer Realität mit der ihm entgegengeſetzten Negation in eben demſelben Begriffe entſpringt. Es iſt alſo unmöglich, daß jemand dieſen Begriff an ſich leugnen, d. h. als unmöglich verwerfen kann. Die Möglichkeit und das Daſeyn des Objektes ſelbſt aber fordert freilich, der Kritik der reinen Vernunft zufolge, außer dieſem noch ein poſitives Merkmal zu

der Wahrnehmung, weil, obgleich Realitäten als solche sich einander im Begriffe nicht widersprechen, sie im Objekte doch ihre Wirkungen einander heben können. Nun aber ist dieses Merkmaal nirgends anzutreffen, weil das Objekt, vermöge seines Begriffes, kein Gegenstand der Wahrnehmung ist. Dieser Begriff ist also bloß problematisch, so wie jeder Begriff in der Mathematik, der zwar an sich keinen Widerspruch enthält, dessen Realität aber, d. h. die Möglichkeit seines Objektes, so lange man seine Konstruktion nicht ausführig gemacht hat, bloß problematisch seyn kann. Aber ist derjenige, der nach einer gemeinschaftlichen Kritik der reinen Vernunft sich davon überzeugt hat, ein Atheist? er leugnet keinesweges die Möglichkeit und das Daseyn Gottes, sondern er hält diese Annehmung nur für uns unerweislich, indem Möglichkeit und Wirklichkeit Formen der Modalität unserer Begriffe sind, die ohne ein sinnliches Merkmaal (Schema) nicht angenommen, auch nicht verworfen werden können. Gesetzt, es behaupte jemand, ein Engel sey bärtig; ein anderer aber behaupte, er sey unbärtig, so leuguet freilich der erstere die Behauptung des letztern. Wenn aber jemand behauptet, daß ein Engel so wenig bärtig als unbärtig sey, indem er überhaupt keinen Körper habe, so kann man von diesem nicht sagen, daß er die eine oder die andere Behauptung von dem Gegenstande, bei dem die eine oder die andere Statt finden sollte, leugne; sondern er leugnet bloß, daß irgend eine dieser Behauptungen im gegenwärtigen Falle Statt finden könne. Man kann auch

nicht sagen, daß dieses System schädlich sey, indem die Vernunft, ob sie gleich die objektive Realität dieses Begriffes nicht darthun kann, dennoch seine subjektive Realität als eine allgemein gültige, zu allen ihren Verrichtungen nothwendige Idee anerkennt. Diese Idee ist also, obgleich nicht von konstitutivem, dennoch von regulativem Gebrauche, indem sie uns ein Ideal der unendlichen Vollkommenheit vorhält, dem wir uns, vermöge der Natur der Vernunft selbst, immer nähern müssen.

B.

Begehren ist ein Streben zur Würklichmachung eines Gegenstandes, in sofern diese Würklichmachung etwas zu unserer Glückseligkeit beiträgt. Man begehrt nicht dasjenige, was man nicht kennt, auch nicht dasjenige, was man schon völlig im Besitz hat; folglich setzt das Begehren einen Gegenstand voraus, den man zum Theil schon im Besitz hat, wovon man aber aus der Erfahrung überzeugt ist, daß man ihn noch mehr im Besitz haben könne. Das **Begehren ist also ein Streben zur Würklichmachung desjenigen, was in Ansehung eines Gegenstandes möglich ist, insofern diese Würklichmachung zu unsrer Glückseligkeit beiträgt.**

Bestimmung des Menschen. Die beste Art der zufälligen Modifikationen eines Wesens ist in Beziehung auf ein nach freiem Willen handelndes vernünftiges Wesen, seine Bestimmung. Folglich ist die Bestimmung des Menschen, in Beziehung auf ihn selbst, das Würklichwerden der besten Art seiner zufälligen Modifikationen, oder die Erlangung seiner Vollkom-

menheit. *) Die Bestimmung des Menschen, in Ansehung seiner, als ein empfindendes Wesen betrachtet, ist seine Glückseeligkeit. **) Er erkennt aber diese als eine Folge seiner Vollkommenheit. Wir erkennen in uns keinen Trieb zur Vollkommenheit an sich a priori, d. h. vor Erkenntniß ihrer Verknüpfung mit der Glückseeligkeit; indem die Glückseeligkeit Zweck des Menschen, die Vollkommenheit aber bloß Zweck der Natur ist. Diese ist also bloß Mittel zu jener: aber die Association beider macht, daß wir das Mittel als Zweck selbst betrachten, so wie der Ehr- und Geldgeitzige.

E.

Edel ist eine Handlung, wodurch wir uns bestreben, in demjenigen, der uns beleidigt hat, Reue zu bewürken, und zwar nicht durch Ueberzeugung von seinem Irrthume, in Ansehung der Folgen seiner Beleidigung (wie die Rache), sondern in Ansehung des Grundes derselben. Wenn mich jemand, in der Voraussetzung, daß ich sein Feind sey, beleidigt; und ich, anstatt diese Beleidigung zu erwiedern, ihm vielmehr Wohlthaten erzeige, so bringe ich ihn dadurch zur Beschämung und Reue; nicht deswegen, weil seine Handlung für ihn üble Folgen hat (indem das Gegentheil davon angenommen wird), sondern umgekehrt, nehmlich weil er aus meinem Verhalten gegen ihn sieht, daß er keinen Grund zu dieser Beleidigung hatte, indem ich anstatt sein

*) Siehe Vollkommenheit. **) S. Glückseeligkeit.

Feind zu seyn, vielmehr sein Freund hin. Ein Beispiel hievon ist **Corneliens** „soyons amis cina." Die Großmuth ist von dem Edelmuth etwas verschieden; denn jene verursacht bloß Zurückhaltung von Rache, und Verzeihung einer Beleidigung, welches in der Größe des Geistes, den nichts beleidigen kann, gegründet ist; dieser hingegen verursacht nicht nur Verzeihung, sondern sogar ein positives Wohlthun für den Feind, und ist im allgemeinen Wohlwollen gegründet.

Enthusiasmus ist eine mit einer heftigen Leidenschaft verknüpfte Vorstellung eines Gegenstandes.

Enthusiasmus ist von Schwärmerei verschieden, indem der Gegenstand der letztern nicht völlig bestimmt, der erstern hingegen völlig bestimmt ist. Die die letztere begleitende Leidenschaft kann mittelmäßig und einförmig seyn; die Leidenschaft aber, welche den ersteren begleitet, ist immer heftig und zunehmend. Daß der Enthusiasmus nicht immer tadelnswerth ist, ist offenbar, indem alle Menschen den Enthusiasmus für Wahrheit und Tugend lobenswürdig finden. Er ist nur alsdann tadelnswerth, wenn entweder die ihn veranlassende Vorstellung des Wahren und Guten keine objektive allgemeingültige, sondern bloß eine subjektive Realität hat. Oder auch im entgegengesetzten Falle kann dieser Enthusiasmus dennoch tadelnswerth seyn, wenn man sich dieses Wahre und Gute auch mit einem ruhigen Gemüthe deutlich vorstellen kann. Ist hingegen der Gegenstand desselben von einem unendlichen Umfange und unendlicher Stärke, so daß die Vorstellung

deſſelben keine völlige Darſtellung, ſondern ein bloſſes Schema iſt, wodurch man ſich demſelben immer nähern kann, ohne doch ihn zu erreichen im Stande zu ſeyn, ſo iſt dieſer Enthuſiasmus lobenswerth. Wer kann die Vollkommenheit oder die Einheit im Mannigfaltigen des Weltalls, wer die Idee der Gottheit, als den Grund aller Vollkommenheiten, ohne Enthuſiasmus betrachten? Wer kann das Licht der Vernunft, den Einfluß der Gottheit in uns, vor dem nichts verborgen iſt, und deſſen Strahlen die Höhen des Himmels und die Tiefen des Abgrundes durchdringen, alles Dunkle beleuchten, das der Zeit und dem Raume nach ins Unendliche Entfernte gegenwärtig machen, das Größte und Kleinſte (maximum et minimum) unter unendlichen möglichen Fällen beſtimmen, und wodurch der Menſch ſich gleichſam über die Natur erheben, und derſelben Geſetze vorſchreiben kann; wer kann dieſes, ſage ich, mit einem ruhigen Gemüthe, ohne allen Enthuſiasmus betrachten? Wer die Schönheit der Tugend, hominum divumque voluptas, wodurch der Menſch auf Erden Gott gleich wird, ſich die Natur unterwerfen, und ihren Geſetzen trotzen kann, ohne Entzücken anſchauen? — Die Ideen oder Prinzipien der Vernunft, die ſie dem Menſchen, als das letzte Ziel ſeines Strebens nach Vollkommenheit vorzeichnet, wenn ſie nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen will, ſind alſo die eigentlichen Gegenſtände des lobenswürdigen Enthuſiasmus.

Erhaben iſt das Unendlichgroſſe, wenn wir uns

in unſern Gedanken immer nähern, das wir aber nie völlig erreichen können. Die Ideen der unendlichen Größen in der Mathematik ſind erhaben. Die Idee eines völlig freien Willens, d. h. eines Vermögens, auch wider alle Motiven nach allgemeinen Geſetzen der Vernunft zu handeln, iſt erhaben. Der allererhabenſte Gegenſtand aber iſt die Idee der Gottheit oder des allervollkommenſten Weſens. Beſondere Beiſpiele des Erhabenen, ſowohl in Gedanken und Geſinnungen, als Handlungen, findet man hin und wieder häufig. Die Stelle aus der Bibel, die Longin anführt: „Gott ſprach, es werde Licht, und es ward Licht.“ iſt bekannt. Wenn aber Sulzer hinzufügt, daß wenn man uns an deren Statt ſagte: Gott habe die Welt aus Nichts erſchaffen, oder: Gott regiere die Welt durch bloßes Wollen, ſo fühlten wir nichts Erhabenes dabei, weil dieſes gänzlich außer unſern Begriffen liege; ſo kann ich mit dieſem großen Kenner hierinn nicht übereinſtimmen. Das Erſchaffen aus Nichts liegt nicht gänzlich außer unſern Begriffen. Wir nehmen dieſen Begriff aus uns ſelbſt her, indem die menſchliche Seele durch den Verſtand Objekte a priori, d. h. die Form (aus ſich ſelbſt, welches, in Beziehung auf ein Objekt, aus nichts heißt) denken, und durch die reine Einbildungskraft denſelben a priori Materie geben, oder dieſelben als Objekte darſtellen kann; nur daß ſie nicht im Stande iſt, ihnen den Stoff a poſteriori zu geben. Wir haben alſo zum Theil einen Begriff vom Erſchaffen aus Nichts. — Wir können uns dergleichen in Gedanken immer näher

bis zur Erschaffung des Stoffs selbst aus Nichts, d. h. bis ins Unendliche. — Das Erhabene in der angeführten Stelle liegt nicht in der augenblicklichen Vollziehung des göttlichen Befehls, denn dieses ist eine Kleinigkeit, dieses können auch unsere Götter auf Erden bewerkstelligen; sondern es liegt bloß in der Natur dieser Vollziehung selbst, d. h. in der Entstehung aus Nichts; folglich sind beide Formeln hierin gleichgültig. So ist auch diese Stelle in Racinis Athalie, da Joad sagt: „ich fürchte Gott, Abner! und kenne keine andere Furcht." erhaben, indem sie eine Aeußerung der reinsten Tugend ist, die durch keine äußere Motiven, sie mögen noch so stark seyn, sich von ihrem Vorhaben abbringen läßt. So auch die Antwort der Medea auf die Vorstellung ihrer Vertrauten: moi ist erhaben! indem sie eine große Seele anzeigt, die die größten Uebel nicht zu erschüttern im Stande sind, u. dgl. m.

F.

Figur und Farbe. Figur ist die Vorstellung eines Gegenstandes nach einer Regel a priori, wodurch er seinem Wesen nach bestimmt und von allen übrigen unterschieden wird. Farbe hingegen ist etwas, das im Gegenstande a posteriori gegeben wird, und welches der Grund der Empfindung oder der Beziehung desselben auf das Subjekt der Erkenntniß ist. Die Erkenntniß der Figur ist allgemeingültig. Der blinde Sonderson hatte von den Figuren der Mathematik und ihren Verhältnissen eben dieselbe Erkenntniß, die jeder sehende

Mathematiker davon haben muß; weil nehmlich der Raum unter allen möglichen Bestimmungen und Verhältnissen im Erkenntnißvermögen a priori (mag übrigens das Gesicht oder das Gefühl die Veranlassung zu seiner Erkenntniß in den Gegenständen a posteriori seyn) gegründet ist; worauf sich die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mathematik gründet. Nicht so aber ist es mit der Erkenntniß der Farbe beschaffen, indem diese allerdings bei verschiedenen Subjekten verschieden seyn kann. Die Uebereinstimmung der Menschen in ihrer Benennung beweiset nichts für die Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntniß selbst. Es ist z. B. möglich, daß dasjenige, was in mir die Empfindung der rothen, bei dem Tuchhändler die Empfindung der grünen Farbe verursacht (wegen einer Verschiedenheit in unserer Organisation), und dennoch wird er mir auf mein Verlangen, ohne alles Mißverständniß, das rothe Tuch geben; nur daß er unter roth dasjenige versteht, was ich unter grün verstehe, u. dgl. Blos aus der Analogie in der Organisation aller Menschen kann man einigermaßen auf die Aehnlichkeit in ihren Empfindungen, die sie von eben denselben Gegenständen haben, schließen. Aber dergleichen Schlüsse sind immer unsicher.

In der Rede- und Dichtkunst ist Farbe dasjenige, was im Ausdrucke zur Empfindung, oder zu dem Gemüthszustande des Redenden; Figur aber, was zu dem vorgestellten Gegenstande gehört.

Ich habe schon anderswo gezeigt, daß die erste Operation des Erkenntnißvermögens die Construction

oder die Hervorbringung der sogenannten natürlichen Substanzen ist, die durch eine Synthesis der Einbildungskraft nach dem Gesetze der Association hervorgebracht werden. Die zweite ist die Abstraktion. Diese geschiehet erst, nachdem man verschiedene Concretionen, worinnen einerlei Merkmaale vorkommen, gemacht, dieselben untereinander verglichen und dadurch erkannt hat, daß diese gemeinschaftlichen Merkmaale zu keiner dieser Concretionen nothwendig gehören, sondern auch außer denselben an sich gedacht werden können, woraus die abstrakten Begriffe entstehen. Diese Operation beruhet auf dem Dichtungsvermögen, welches das, was in der Natur vereint ist, trennen, und neue Zusammensetzungen zu machen im Stande ist; wie man z. B. in den bildenden Künsten die Figur eines Gegenstandes (eines Menschen) in einem andern (in Stein oder auf Leinwand) ausdrückt; oder auch in der Dichtkunst einem leblosen Dinge Empfindungen, einem Thiere moralische Eigenschaften beilegt, u. dgl.

Die moralischen Vorstellungen der Vollkommenheit, Schönheit und Tugend, und ihres Gegentheils, verursachen Empfindungen, und so auch umgekehrt. Das Erstere gleicht einem Menschen, der eine Zeichnung hat, die er zu illuminiren, d. h. der er die ihr angemessne Farbe zu geben sucht. Das Letztre hingegen ist umgekehrt mit einem zu vergleichen, der Farben in Bereitschaft hat, und sich bemühet, damit denjenigen Gegenstand zu mahlen, dem diese Farben zukommen. Der Moralphilosoph ist als ein solcher, ein bloßer Zeichner;

der Dichter aber ein bloſer Farbenmiſcher. Jener von dieſem getrennet, iſt unvollkommen, indem die Farben allerdings ſeine Zeichnungen erhöhen, und jedem Menſchen kenntlich machen; dieſer aber ohne jenen iſt ein bloſer Sudler, indem ſeine Farben an ſich gar keine Bedeutung haben. Die Beſtrebung um Vorſtellungen, die den gegenwärtigen Empfindungen gemäß ſind, hervorzubringen, beruhet auf dem Grundtriebe der Seele nach Thätigkeit, und folgt dem Geſetze der Aſſociation. Es giebt aber verſchiedene Arten dieſes zu bewerkſtelligen: dieſe ſind die verſchiedenen Figuren in der Rede- und Dichtkunſt; ſo wie die verſchiedenen Arten der Empfindungen ſelbſt die verſchiedenen Farben ſind. Ich habe z. B. öfters Gelegenheit gehabt, die traurige Erfahrung zu machen, daß der Stärkere den Schwächern, wider alles Recht, unterdrückte; ich bin alſo voll von der Empfindung des Mitleidens gegen dieſen, und des Unwillens gegen jenen; ich ſuche daher (um dieſe Empfindung beſtimmter und folglich lebhafter zu machen) irgend einen Gegenſtand, dem als Zeichnung dieſe Empfindung als Farbe zukömmt; hieraus entſpringt die Fabel, von dem Wolfe und dem Schafe, u. dgl. m. Die Perſonifikation iſt diejenige Figur, wodurch wir uns beſtreben, einem zu moraliſchen Empfindungen unfähigen Gegenſtande, die in uns herrſchenden moraliſchen Empfindungen beizulegen, und dadurch unſere Empfindungen ſelbſt zu verſtärken, indem wir dieſelben in den Gegenſtänden, worinnen wir einige Aehnlichkeit mit dem Zuſtande dieſer Empfindungen antref-

sen, gleichsam wie in einem Spiegel erblicken. Dieses ist auch der Grund der Apostrophe.

Die Hyperbel entsteht aus einem Bestreben, die Empfindungen durch Vergrösserung der sie verursachenden Vorstellungen zu vergrössern. Damit geht es folgenderweise zu: Die starken Empfindungen, oder Leidenschaften, sind nicht blos in der gegenwärtigen Vorstellung eines Gegenstandes gegründet, sondern in der Summe aller schon gehabten mit dieser ähnlichen Vorstellungen, die sich zur Hervorbringung einer einzelnen Empfindung, vereinigen. Man nimmt also innerlich wahr, daß in der Empfindung weit mehr enthalten seyn muß, als in der gegenwärtigen Vorstellung gegründet seyn kann. Da man aber dieses Mehr nicht deutlich entwickeln kann, so bestrebt man sich, dieses durch Vergrösserung der Vorstellung selbst zu bewerkstelligen. Was aber diejenigen Figuren anbetrift, die auf dem Uebergange der Einbildungskraft von dem einen Gliede eines Verhältnißbegriffes zu seinem Correlatum beruhen, wie auch die Anzahl ihrer Arten und ihre systematische Ordnung, so habe ich mich schon hierüber an einem andern Orte *) erklärt.

Fiktion (Erdichtung) ist in der allgemeinsten Bedeutung eine Operation der Einbildungskraft, wodurch eine nicht objektiv nothwendige Einheit im Mannigfaltigen eines Objektes hervorgebracht wird.

---

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie, im Anhange über die symbolische Erkenntniß, S. 313.

Das Mannigfaltige an ſich (vor ſeiner Verknüpfung zu einem Objekte) iſt ein Gegenſtand der Empfindung. Die Reflexionsbegriffe (Einerleiheit, Verſchiedenheit u. dgl.), wodurch das Mannigfaltige blos im Subjekte, nicht aber zu einem Objekte verknüpft wird, ſind Gegenſtände des Denkens. Die bloße ſinnliche Zuſammennehmung des Mannigfaltigen zu einer Einheit im Objekte hingegen iſt, ſo wie die daraus entſpringenden Objekte ſelbſt, ein Gegenſtand des Erdichtungsvermögens.

Es giebt dreierlei Arten der Erdichtung; nehmlich die **nothwendige**, die **würkliche**, und die **mögliche** Erdichtung. Die erſte iſt diejenige Zuſammennehmung der Theile, wo ein jeder derſelben an ſich blos im Objekte, nicht aber außer demſelben wahrgenommen werden kann. Folglich iſt dieſe Dichtung oder Zuſammennehmung der Theile zu einem Ganzen, nicht blos zur objektiven Realität des Ganzen, ſondern auch der Theile an ſich, nothwendig. Von dieſer Art ſind alle durch eine Konſtruktion a priori entſtandenen Begriffe der Mathematik. Ein Dreieck, oder Raum in drei Linien geſchloſſen, iſt ein Objekt, das aus Zuſammennehmung der Theile (Raum, drei Linien) zu einem Ganzen geworden iſt. Dieſe Zuſammennehmung iſt aber nicht nur zur objektiven Realität des Dreieckes (das ohne dieſelbe nicht gedacht werden kann), ſondern auch ſeiner Theile an ſich nothwendig, weil Linien ohne Raum nicht gedacht werden können.

Die zweite iſt diejenige Zuſammennehmung der Theile

zu einem Ganzen, wo ein jeder Theil an sich auch auſer dem Ganzen gedacht werden kann. Der Grund dieſer Zuſammennehmung iſt alſo nicht eine objektive Nothwendigkeit, ſondern blos Wirklichkeit, d. h. beſtändige Wahrnehmung der Coexiſtenz der Theile in Zeit und Raume. Die Gegenſtände dieſer Erdichtungsart ſind alle natürlichen Subſtanzen, z. B. das Gold iſt eine Erdichtung oder Zuſammennehmung ſeiner beſondern Merkmaale (der gelben Farbe, vorzüglichen Dichtigkeit, Schwere u. dgl.) deren jeder zwar auch auſer dem Golde, d. h. auſer dieſer Zuſammennehmung gedacht werden kann, die aber dennoch als coexiſtirend in Zeit und Raume im Golde beſtändig wahrgenommen worden ſind.

Die dritte Art der Erdichtung iſt diejenige Zuſammennehmung der Theile zu einem Ganzen, da die Theile auſer dieſer Zuſammennehmung nicht blos gedacht werden können, ſondern auch als wirklich wahrgenommen werden. Sie werden blos darum zuſammengenommen, weil ſie zuſammengenommen werden können. Von dieſer Art iſt z. B. Pegaſus, Hypogryph, u. dgl. Durch dieſe Erdichtungsart können nicht nur ſolche Ganze entſpringen, worin die Theile an ſich erkennbar ſind, ſondern auch ſolche, worin ſie ſo vermiſcht werden, daß ſie nicht mehr an ſich erkennbar ſind, wie z. B. ein Lichtſtrahl, der aus den ſieben färbigen Strahlen entſpringt.

Dieſe Erdichtungsart iſt auch der Grund ſowohl der blos logiſchen als reellen Abſtrakte; jene entſtam-

gen, wenn die Theile blos im Ganzen, nicht aber auſſer demſelben erkennbar ſind, wie z. B. die drei Linien eines Dreieckes. Dieſe aber, wenn die Theile auch auſſer dem Ganzen an ſich erkennbar ſind, wie z. B. die Flügel des Pegaſus, u. dgl.

Es iſt aber zu bemerken, daß dieſes Erkennbarſeyn oder Nichterkennbarſeyn nicht erſt durch Erfahrung und Verſuche, dieſe Theile auſſer ihrer Verknüpfung im Ganzen zu denken entdeckt wird, ſondern durch ein Reflexionsurtheil aus der unmittelbaren Anſchauung derſelben im Ganzen, und ihrer Vergleichung untereinander erkannt werden kann, wodurch der blos logiſche Unterſchied zwiſchen dem Beſtimmbaren und der Beſtimmung zu einem reellen Unterſchiede im Objekte wird; nehmlich das Beſtimmbare iſt derjenige Theil des Ganzen, der an ſich als denkbar, die Beſtimmung hingegen derjenige, der bloß im Ganzen als reel denkbar erkannt wird. In einem Dreiecke z. B. iſt der Raum das Beſtimmbare, weil er auch an ſich auſſer dem Dreiecke als denkbar erkannt wird, die drei Linien aber ſind ſeine Beſtimmungen, indem ſie ohne Raum undenkbar ſind.

Ein Skeptiker, der dieſes unmittelbare Urtheil von der Denkbarkeit oder Undenkbarkeit der Theile auſſer dem Ganzen, in Zweifel zieht, weil es ſich nicht wohl aus der Erfahrung erklären läßt, muß auch den Begriff eines Verſtandesobjekts überhaupt in Zweifel ziehen, indem dieſer Begriff eine nothwendige Einheit im Mannigfaltigen vorausſetzt. Die Erfahrung aber

kann keine Nothwendigkeit hervorbringen. Folglich iſt ihm dieſe geglaubte Nothwendigkeit eine Erdichtung. —

Ich komme nun zu andern Erdichtungen, die, ob ſie gleich gemeiniglich nicht dafür gehalten werden, dennoch nach genauer Unterſuchung von jedem Philoſophen (auch dem Dogmatiker) dafür erkannt werden müſſen. Ich werde hier blos die auffallendſten derſelben erklären.

I. Erdichtung. Raum und Zeit überhaupt.

Raum und Zeit ſind keine ſinnliche Eindrücke der Objekte, die das Erkenntnißvermögen blos von irgend etwas, das außer ihm iſt, aufnimmt, und wobei es ſich blos leidend verhält; weil ſie ſonſt, ſo wie alle ſinnlichen Eindrücke, an ſich wahrgenommen werden müßten; welches aber mit ihnen der Fall nicht iſt, indem ſie zu ihrer Wahrnehmung die Wahrnehmung der ſinnlichen Eindrücke voraus ſetzen.

Sie ſind auch keine Verſtandesbegriffe, weil dieſe blos logiſche Formen oder beſondere Arten ſind, das Mannigfaltige der Objekte überhaupt, in einer Einheit des Bewußtſeyns zu denken, ſolglich ſelbſt nicht als Objekte die auf verſchiedene Art beſtimmbar ſind, gedacht werden können; da uns hingegen Raum und Zeit, in ſofern ſie auf verſchiedene Art beſtimmt werden, verſchiedene Arten von Objekten (die Objekte der Mathematik) liefern.

Raum und Zeit ſind alſo Produkte des Erdichtungsvermögens, und da dieſes ein Mittelvermögen zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Verſtande iſt, ſo ha-

ben sie etwas mit den Produkten des Verstandes und etwas mit den Produkten der Sinnlichkeit Aehnliches an sich.

Das Erstere haben sie, indem sie überhaupt Bilder der Verschiedenheit der Objekte sind, nehmlich transscendentale Eröichtungen, oder Bedingungen der Erkenntniß der Objekte überhaupt. Denn sollen Objekte erkennbar seyn, so müssen sie a priori als verschieden von einander gedacht werden. Nun aber kann der Verstand als ein bloßes Vermögen der Regeln, nicht aber der Objekte selbst, keine absolute Bestimmungen der Objekte, wodurch sie erkannt und von einander unterschieden werden, sondern blos relative Bestimmungen ihres Verhältnisses zu einander in einer Einheit des Bewußtseyns, denken. Die Sinnlichkeit hingegen liefert zwar absolute Bestimmungen der Objekte, wodurch sie erkannt und von einander unterschieden werden; diese sind aber blos a posteriori erkennbar. Vermöge des Verstandes allein könnten wir also (bestimmbare aber unbestimmte) Objekte überhaupt in einer Einheit des Bewußtseyns (logischen Form) denken; wir könnten sie aber dennoch nicht durch absolute Bestimmungen erkennen. Vermöge der Sinnlichkeit aber könnten wir sie blos a posteriori erkennen, nicht aber a priori denken. Vermöge beider zusammengenommen könnten wir sowohl Relationen gewisser Objekten überhaupt denken, als bestimmte Objekte erkennen, wir könnten aber nicht das Denken und das Erkennen in eben denselben Objekten verknüpfen, d. h. wir

könnten nicht bestimmte Objekte denken oder gedachte Objekte bestimmen; weil wir kein Mittel an der Hand hätten, wodurch wir einsehen könnten, daß gewisse logische Formen, die sich als Begriffe auf Objekte überhaupt beziehen, dennoch in ihrer Anwendung blos auf bestimmte Objekte bezogen werden.

Dieses wird blos durch die a priori erdichteten Bilder, Zeit und Raum, möglich. Dadurch bekommen wir nicht nur einen klaren Begriff von der Verschiedenheit der Objekte überhaupt (dem Aussereinandersein und Aufeinanderfolgen der Objekte überhaupt), sondern auch einen deutlichen Begriff von dem, worin diese Verschiedenheit besteht (daß das Eine rechts, das Andere links, das Eine vorhergehend, und das Andere darauf folgend ist). Wir können also nicht nur durch den Verstand logische Formen, die sich auf Objekte überhaupt beziehen, denken, und durch die Sinnlichkeit bestimmte Objekte außer diesen Formen an sich erkennen; sondern wir können auch die durch logische Formen a priori gedachten Objekte durch die a priori hervorgebrachten Bilder bestimmen, d. h. erkennen; und wiederum die a posteriori bestimmten Objekte, indem sie diesen Bildern subsumirt werden, durch logische Formen denken.

Raum und Zeit sind also Bilder und Formen zugleich; sie sind Bilder des Verstandes, und Formen der Sinnlichkeit; nehmlich die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniß der Objekte sowohl durch die logischen Formen a priori, als durch Bestimmungen a posteriori, ist der Begriff der Verschiedenheit, dessen Bilder Zeit

und Raum sind, indem man diese Verschiedenheit durch sie gedacht erkennt. Die Bestimmungen der Sinnlichkeit hingegen werden nicht durch sie gedacht (das Rothe und Süße haben nichts Aehnliches mit dem Vorhergehn und Folgen, u. d. gl.), sondern sie werden erst durch sie möglich.

Nun aber sind Erdichtungen diejenigen Operationen der Einbildungskraft, wodurch sie nicht blos das (der Sinnlichkeit oder dem Verstande) Gegebene reproducirt, sondern auch auf eine ihr eigne Art reproducirt. Folglich sind Zeit und Raum, wodurch die Einbildungskraft den Verstandesbegriff der Verschiedenheit der Objekte überhaupt auf eine ihr eigne Art darstellt, Erdichtungen derselben. Sie sind aber nicht zufällige, in den subjektiven Beschaffenheiten der Einbildungskraft, sondern nothwendige, in der Möglichkeit der Objekte selbst gegründete Erdichtungen; und hierauf gründet sich die Evidenz der Mathematik.

Durch diese Erörterungsart der Begriffe von Zeit und Raum sind wir auch im Stande, die Antinomien der Mathematik aufzulösen, indem diese blos aus den verschiedenen Betrachtungsarten dieser Begriffe, nehmlich als Bilder des Verstandesbegriffs der Verschiedenheit, und als Formen der sinnlichen Objekte entspringen. Denn da der Begriff der Verschiedenheit auf unendlich mannigfaltige Arten gedacht werden kann, so muß auch das Bild davon als ein solches unbegränzt seyn.

Da aber die Sinnlichkeit immer begränzt seyn muß, so muß auch dasjenige, was zwar Bedingung derselben

ist, das aber erst durch seine Beziehung auf reelle Objekte Realität bekömmt, auch nothwendig begränzt seyn.

II. Erdichtung. Uebertragung der Begriffe, Raum und Zeit, von den Gegenständen, woran sie unmittelbar wahrgenommen werden, auf andere, die mit diesen in einer Beziehung stehen.

Raum und Zeit, als Bilder der Verschiedenheit der Objekte, können unmittelbar nicht anders als zwischen verschiedenen Objekten wahrgenommen werden. Will daher ein Objekt einen Raum oder eine Zeit erfüllen, so muß es, obgleich in gewisser Rücksicht ein Objekt, dennoch verschiedenartig seyn. Ist es hingegen einartig, so kann es nur in Beziehung auf ein anderes Objekt, das verschiedenartig ist, im Raume oder in der Zeit gedacht werden; wie z. B. ein (in Ansehung unserer) einartiger Fluß blos in Beziehung auf die Gegenstände an seinem Ufer im Raume gedacht werden kann. Hier macht also die Einbildungskraft eine ordentliche Metonymie, d. h. eine Uebertragung einer Eigenschaft von demjenigen Gegenstande, dem sie unmittelbar zukömmt, auf einen andern, der mit ihm in einer Beziehung ist.

III. Erdichtung. Wie diese Begriffe von den Gegenständen, woran sie unmittelbar oder mittelbar wahrgenommen werden, auf gar keinen Gegenstand übertragen werden, und Betrachtung derselben als selbstständig.

Raum und Zeit können als Gegenstände der Erfahrung nicht an sich, sondern blos als dasjenige, worin

andere Gegenſtände der Erfahrung enthalten ſind, wahrgenommen werden. Sie ſind an ſich bloße Formen oder allgemeine Arten, Objekte der Erfahrung im Erkenntnißvermögen auf einander zu beziehen, nicht aber Objekte der Erfahrung ſelbſt. Die Einbildungskraft aber verſchaft ihnen nicht blos Bilder, wodurch ſie (obgleich in Verbindung mit Objekten) an ſich Objekte der Erfahrung werden (S. I. Erdichtung.), ſondern ſie erweitert dieſe Bilder über alle Gränzen der Erfahrung, wodurch ſie einen durch keine Objekte begränzten leeren Raum, und eine leere Zeit hervorbringt, d. h. ſie macht ein blos logiſches zu einem reellen Objekte.

IV. Erdichtung. Verwandlung der relativen Vorſtellungen und Begriffe in abſolute.

Der Ort eines Körpers iſt ſeine Beziehung auf andere Körper, ſo wie auch der Zeitpunkt einer Begebenheit die Beziehung derſelben auf die ihr vorhergehende und folgende Begebenheit iſt. Von einem abſoluten Orte und Zeitpunkte haben wir gar keinen Begriff; und doch denkt man ſich jeden Körper in einem abſoluten Orte, und jede Begebenheit in einem abſoluten Zeitpunkte, d. h. die Einbildungskraft verwandelt die relativen Begriffe von Ort und Zeit in abſolute.

V. Erdichtung. Vollſtändigmachung eines Begriffs, und Erweiterung deſſelben über die Gränzen der Erfahrung, zur Erklärung ſeiner Entſtehungsart.

Der Begriff von Bewegung iſt Veränderung des Orts, welches nichts anders iſt als das Daſeyn eines

Körpers in verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten, und dennoch ist dieses nicht der Begriff von Bewegung, sondern von ihrer Würkung. Man macht also zur Erklärung dieser Würkung diesen Begriff vollständig, und erweitert ihn über die Gränzen der Erfahrung, indem man durch Bewegung das stetige Daseyn eines Körpers in unendlich kleinen Räumen zu unendlich kleinen Zeiten denkt; woher sich das Daseyn desselben in empirischen Orten und Zeiten erklären läßt. *)

---

*) Herr Kant bemerkt zwar in seinen Methaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, daß diese Erklärung der Bewegung unzureichend sey: denn er behauptet: „der Ort eines „jeden Körpers, ist ein Punkt. Wenn man die Weite des „Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem Ende mißt man „nicht von einem beliebigen Punkte der Oberfläche, oder des „Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Punkte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpunkte der „einen zum Mittelpunkte des andern; mithin hat ein jeder „dieser Körper nur einen Punkt, der seinen Ort ausmacht. „Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu „zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Axe „drehet, u. s. w."

Aber ich muß gestehen, daß ich diese Einwendung nicht begreife. Wenn sich die Erde um ihre Axe drehet, so verändert zwar nicht die Erde, als ein einzelner Körper betrachtet, wohl aber jeder Punkt in derselben den Ort. In Ansehung der Bewegung kann die Erde keineswegs als ein einzelner Körper betrachtet werden, weil sonst folgen müßte, daß sich eben derselbe Körper zu eben derselben Zeit mit verschiedener Geschwindigkeit bewegen könne. Denn je näher die Theile dem Centrum kommen, desto geringer wird ihre Geschwindigkeit.

VI. Erdichtung. Uebertragung desjenigen, was den Dingen an sich zukömmt, auf ihre Erscheinungen.

Die Materie ist zusammengesetzt; alles Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen; folglich besteht die Materie aus einfachen Theilen oder Monaden. Hierbey behaupten die Leibnitzianer. Man hat freilich dieser Schluß, in Ansehung der Dinge an sich, seine völlige Richtigkeit; der Raum, als Form der Erscheinung, wird folglich auch die Erscheinung selbst aber, ins theilbare ins Unendliche, ihre wirklichen Theile aber nur noch immer zusammengesetzt (S. Metaph. der Natur. 99).

VII. Erdichtung. Uebertragung desjenigen, was der Erscheinung zukömmt, auf die Dinge an sich.

Hieher gehört z. B. der Gebrauch der Kategorien von den Dingen an sich.

VIII. Erdichtung. Bewegung außer der Wahrnehmung.

In einer Kugel, die sich um ihren Mittelpunkt drehet, wird die Geschwindigkeit so vermehrt, daß sie von der Oberfläche bis zum Mittelpunkte beständig abnimmt, so daß sie im Mittelpunkte selbst = o wird. Wäre die Bewegung eine Eigenschaft der Materie an sich, auch ohne Rücksicht auf unsere Erkenntnißart, so wäre hier von der Oberfläche bis zum Mittelpunkte eine unendliche Anzahl Theile, deren jeder durch die ihm eigne Geschwindigkeit, auf eine eigne Art existirte. Dieses ist aber unmöglich, weil das Unendliche nie als vollendet

würklich gedacht werden kann. Die Bewegung muß also nicht als Eigenschaft der Materie an sich, sondern blos als Erscheinung in Beziehung auf unsre Erkenntnißart gedacht werden.

Es bewegen sich also in der That nicht alle Theile der Kugel, sondern nur diejenigen, die für uns Erscheinung sind, und wenn wir sagen: alle Theile der Kugel bewegen sich; so heißt es so viel, als ein jeder Theil derselben, den wir wahrnehmen, nehmen wir in Bewegung wahr. Und doch denken wir diesen Satz absolut, und glauben, daß die ganze Kugel (auch die Theile, die außer unserer Wahrnehmung sind) in Bewegung sey; weil nehmlich alle ihre Theile in einer gewissen Rücksicht in Verbindung sind, und einen einzelnen Körper ausmachen.

IX. Erdichtung. Uebertragung der Beziehung einer Vorstellung von einem reellen Objekte auf ein logisches.

Vorstellung heißt eine Wahrnehmung, in sofern sie sich als Bestandtheil einer Synthesis auf dieselbe bezieht. Z. B. die gelbe Farbe ist eine Vorstellung von dem Gelbe, in sofern diese Wahrnehmung nicht als ein Ganzes an sich, sondern blos als Bestandtheil der Synthesis des Goldes (Vereinigung der gelben Farbe, vorzüglichen Dichtigkeit und Schwere, Schmelzbarkeit, Auflösbarkeit in Königswasser, u. dgl.) gedacht wird. Das Gold selbst ist, vermöge der gedachten Synthesis (Einheit im Mannigfaltigen), das Objekt; die gelbe Farbe an sich aber

blos **Vorſtellung** deſſelben, weil dieſe Wahrnehmung an ſich ein bloß.s Leiden und keine Thätigkeit des Denkvermögens iſt. Sie iſt aber dennoch Vorſtellung eines Objekts, in ſofern ſie als ein Beſtandtheil deſſelben gedacht wird, u. dgl. m.

Die Beziehung einer Wahrnehmung (z. B. der gelben Farbe) auf ein Objekt überhaupt hingegen iſt blos logiſch. Durch eine Erdichtung der Einbildungskraft aber, halten wir dieſe Beziehung für reel, und denken uns außer der Beziehung dieſer Wahrnehmung auf eine reelle Syntheſis, d. h. außer ihrer Beziehung auf andere Wahrnehmungen, noch eine Beziehung auf ein an ſich beſtimmtes, uns aber unbekanntes Subſtratum. Nun iſt zwar ein ſolches Subſtratum an ſich nicht unmöglich; aber dennoch bleibt immer die Beziehung auf daſſelbe **erdichtet.**

Hieraus erhellet, daß **Erdichtung** in der allgemeinſten Bedeutung nicht der **Wahrheit entgegengeſetzt**, ſondern blos **von ihr verſchieden** iſt; indem **Wahrheit** die analytiſche Uebereinſtimmung der Objekte nach dem Satze der Identität, **Erdichtung** *a priori* hingegen die ſynthetiſche Uebereinſtimmung der Objekte nach Bedingung der Möglichkeit einer Syntheſis überhaupt, ſo wie **Erdichtung** *a poſteriori* ihre Uebereinſtimmung nach den Geſetzen der Erfahrung oder des Willens, bedeutet. Die erſtere Erdichtungsart iſt alſo nicht nur der Wahrheit nicht entgegengeſetzt, ſondern ſogar Bedingung derſelben.

6.

Gewohnheit iſt eine durch Wiederholung einer Handlung entſprungene Beziehung der handelnden Perſon auf dieſe Handlung. Dieſe Beziehung iſt in Anſehung der Handlung Leichtigkeit; in Anſehung des handelnden Weſens aber, Fertigkeit.

Die Fertigkeit entſpringt nicht, wie man gemeiniglich glaubt, aus einer öftern Wiederholung eben derſelben Handlung; ſondern die Fertigkeit, in Anſehung der Totalhandlung, entſteht ſobald als dieſe das erſtemal ausgeübt wird; aber dieſes geſchiehet erſt, nachdem die Partialhandlungen, die ſie ausmachen, ſucceſſiv nach einer Regel ausgeübt worden ſind. Die zur Fertigkeit nöthige Wiederholung der Totalhandlung iſt alſo blos ſcheinbar, da es in der That mehrere auf einander folgende Handlungen ſind, die dieſe Fertigkeit hervorbringen. Ich will z. B. einen Menſchen zeichnen; meine Aufmerkſamkeit kann nicht alle ſeine Züge auf einmal faſſen, ſondern nur einige derſelben; ich zeichne dieſe ab, vergleiche meine Zeichnung mit dem Original, und finde, daß auſſer den gedachten Zügen alle übrigen nicht getroffen ſind. Ich wende meine Aufmerkſamkeit auf dieſe, denen die mir ſchon bekannten von ſelbſt nachfolgen, u. ſ. w., bis ich alle erlernt habe. Die Züge, die ich auf einmal habe faſſen können, ſind alſo nicht durch Gewohnheit erlernt worden, ſo auch die Totalzeichnung, ſondern es verhält damit folgender Weiſe zu: da ich das erſtemal nur auf einige Züge des Ganzen meine Aufmerkſamkeit wenden, und mit dieſelben

klar machen konnte, so konnte ich nur diese richtig abzeichnen; diejenigen aber, die ich nur dunkel wahrnahm, blieben ungetroffen. Je öfter ich diese Handlung wiederhol'e, desto mehr wurde meine Aufmerksamkeit von den schon von mir gefaßten Zügen abgewendet, und auf andere von mir noch nicht gefaßte gerichtet, bis ich auf diese Art alle Züge gefaßt, d. h. mir klar gemacht hatte. Ich brauche daher von nun an meine Aufmerksamkeit nur auf einige derselben zu richten und sie mir klar vorzustellen, so folgen, vermöge des Gesetzes der Association, auf die klaren Vorstellungen die mit ihnen verknüpften dunkeln, und auf die diesen klaren Vorstellungen correspondirenden Bewegungen, diejenigen, die den in Dunkelheit gebliebenen Vorstellungen correspondiren; wodurch das Ganze mit nicht mehr Aufmerksamkeit, als anfangs einige Züge, hervorgebracht wird. Die Wiederholung trägt also hier nur blos zur Association aller Theile bei, nicht aber zur richtigen Darstellung eines jeden Theils an sich. Dieses geschiehet vielmehr durch den Reiz der Neuheit, die der Gewohnheit entgegen gesetzt ist.

Auf diese Art läßt sich auch das sonderbare Phänomen in der menschlichen Natur, welches Hume in seiner Kritik anführet, und zu erklären sich bemühet, sehr leicht auflösen. Nehmlich wie es damit zugeht, daß solche zwei entgegengesetzte Principien, wie Gewohnheit und Neuheit, auf den Menschen zugleich eine nützliche Würkung haben können? Denn nachdem, wie ich schon bemerkt habe, wirkt die Gewohnheit nicht auf

die Empfindungen an sich, sondern auf ihre Association. Die Neuheit hingegen wirkt auf die Empfindungen an sich. Man kann also hierdurch nicht nur die Möglichkeit der Würkung dieser einander entgegengesetzten Ursachen beim Menschen erklären, sondern auch einer jeden ihren Würkungskreis anweisen. Nehmlich ist der Mensch zu einem Geschäfte, d. h. zur Hervorbringung einer Reihe associirter Vorstellungen überhaupt aufgelegt, so bestimmt die Gewohnheit die besondere Art dieser Association. Ist er hingegen zu keinem Geschäfte, sondern zur Zerstreuung, d. h. zu keiner besondern Art der Association, geneigt, so würkt auf ihn die Neuheit.

Die Gewohnheit verdient alle unsere Aufmerksamkeit, indem sie alle unsere Handlungen regiert. Sie ist die Mutter aller Tugenden und Laster; sie erzeugt den niedrigen Geiz, der sein Vaterland verkauft, und die erhabene Ehrbegierde, die dasselbe erhält (indem diese einander entgegengesetzten Eigenschaften Würkungen der Association sind); sie bringt Künste und Wissenschaften, Sitten und Gebräuche hervor. Selbst Neigungen, in sofern sie in ihrer Ausübung Verschiedenheit zulässt, wird durch Gewohnheit bestimmt.

Glauben ist das Fürwahrhalten eines Wahrnehmungsurtheils, gleich als wäre es ein Erfahrungsurtheil. Wenn man ein, seinem Wesen nach, in Beziehung auf eine gewisse Motivkarten unbestimmtes Ding, durch dieselbe als bestimmt wahrnimmt, so glaubt man, dass dieses Wesen durch diese Motivkarten bestimmt sey. Es kann diesem Glauben keine Wahr-

ſcheinlichkeit entgegengeſetzt werden; weil die Wahrſcheinlichkeit die Wahrnehmung blos in Anſehung der Art wie ſie nach den gegebenen Gründen (die aber unzureichend ſind) ſeyn ſoll, nicht aber, wie ſie (nach den unbekannten Gründen) wirklich iſt, beſtimmt. Ich ſehe z. B., daß das Eiſen auf dem Waſſer ſchwimmet, ſo bin ich gezwungen es zu glauben; hätte man mich hingegen vor dieſer Wahrnehmung gefragt: wird das Eiſen auf dem Waſſer ſchwimmen? ſo hätte ich nach den bekannten Erfahrungsgründen geantwortet: dieſes iſt unwahrſcheinlich. Da ich es aber dennoch wahrgenommen habe, ſo erkenne ich hieraus, daß dieſe Unwahrſcheinlichkeit nicht Unwahrheit war, u. dgl. Ganz anders iſt es mit der Erklärung der Urſache dieſer Erſcheinung beſchaffen. In dieſer kann allerdings die Wahrſcheinlichkeit der Wahrheit entgegengeſetzt werden. Denn wird man ſagen, daß dieſe Erſcheinung aus uns unbekannten Umſtänden nach den uns bekannten allgemeinen Geſetzen der Natur folge, ſo werde ich es für wahrſcheinlich halten. Wird man aber ſagen, daß dieſes nach den uns ganz unbekannten Geſetzen der Natur, oder daß es nach gar keinen Naturgeſetzen folge, ſondern eine übernatürliche Würkung ſey, ſo werde ich es für unwahrſcheinlich halten. Hingegen wagt es der Aberglaube *), nicht blos ein Wahrnehmungsurtheil, ſondern ein Erfahrungsurtheil (eine Beziehung von Urſache und Würkung) wider die Regeln der Wahrſcheinlichkeit zu beſtimmen. Die

*) Siehe Aberglauben.

Wahrscheinlichkeit kann ihm daher mit Recht entgegengesetzt werden. Der auf Zeugniß anderer gegründete Glaube, indem er keine unmittelbare Wahrnehmung ist, kann allerdings (in Ansehung der Glaubwürdigkeit der Zeugen und ihrer Geschicklichkeit im Wahrnehmen) selbst als Faktum bezweifelt, und muß daher nach Regeln der Wahrscheinlichkeit bestimmt werden; in deren Berechnung ich mich aber für jetzt nicht einlassen will.

Glückseligkeit ist der Zustand der größten Summe angenehmer Empfindungen, die einem Menschen möglich ist. Je näher er diesem Zustande kömmt, desto glücklicher ist er. Dieser Zustand ist für den Menschen, als ein eingeschränktes Wesen, keine unendliche Größe, sondern ein Maximum.

Die Quellen der Glückseeligkeit, sind: 1) Erkenntniß der Dinge und ihrer Beziehung auf unsere Glückseeligkeit, als Mittel zu ihrer Erhaltung. 2) Der würkliche Genuß der daraus entspringenden angenehmen Empfindungen. 3) Die Reproduktion dieses Genusses in der Einbildungskraft. 4) Die Produktion desselben durch das Dichtungsvermögen. 5) Der freie Wille, als ein Mittel die Glückseeligkeit in sich selbst unabhängig von den äußern Dingen zu finden.

Denn da das Vergnügen, dessen größte Summe Glückseeligkeit ist, auf einer besondern Beziehung der äussern Gegenstände auf das Subjekt der Erkenntniß, beruhet, so muß die Erkenntniß dieser Beziehung, der Begierde nach ihrer Wirklichmachung oder ihrem Genusse vorausgehn. Da aber der Genuß der angenehmen Empfindun-

gen, in ſofern er von dem würklichen Eindrucke der äußern Gegenſtände abhängt, zufällig iſt, und nicht immer von unſerer Willkür abhängen kann, ſo muß uns dieſes die Einbildungskraft mit ihrem Reproduktionsvermögen erſetzen, indem ſie die vorherempfangenen Eindrücke, und die ſie begleitenden angenehmen Empfindungen wieder erneuern, und was außerdem nicht in unſrer Willkür war, derſelben unterwerfen kann. Das Vergnügen der ſinnlichen Empfindungen iſt alſo ſehr eingeſchränkt, indem ſowohl ſein Genuß überhaupt als deſſen Grad vom Zufalle abhängt. Das durch die Reproduktion der Einbildungskraft hervorgebrachte Vergnügen hingegen erſtreckt ſich viel weiter, indem es einigermaßen von eigener Willkür abhängt, und ſich auf alle vorhergehabten angenehmen Empfindungen erſtreckt. Da aber dieſes Reproduktionsvermögen in Anſehung der Art, wie auch ſeiner extenſiven ſowohl, als intenſiven Größe, d. h. in Anſehung der Menge der wieder hervorgebrachten angenehmen Empfindungen, als ihrer Stärke, von den vorhergehabten ſelbſt abhängt, ſo iſt es in ſofern dadurch eingeſchränkt. Hingegen iſt das Dichtungsvermögen, ſowohl der Art als der Größe nach, uneingeſchränkt, indem es nicht nur die ſchon gehabten angenehmen Empfindungen in ihrer Mannigfaltigkeit und Stärke wieder herzuſtellen, ſondern dieſelben auf unendlich neue Arten und Verhältniſſe zu combiniren im Stande iſt; wodurch es eine unendliche Menge neuer angenehmer Empfindungen hervorbringt. Da aber dieſes Vermögen in Anſehung ſeiner Würkung, zwar nicht

der Form, aber doch dem Stoffe nach von den sinnlichen Empfindungen abhängt, so ist es nothwendig in diesem Betracht auch eingeschränkt. Hingegen ist der freie Wille eine unerschöpfliche Quelle der Glückseligkeit, indem seine Macht sich über die Natur erstreckt, und wo es sich thun läßt, dieselbe seinem Endzwecke gemäß verändert. Wo nicht, so verändert er sich selbst der Natur gemäß, wodurch er in beiden Fällen seinen Endzweck, die Glückseligkeit erreicht. Hieraus folgt eine Hauptregel der Erziehung: man muß die Einbildungskraft sowohl zu stärken als biegsam zu machen suchen, d. h. man muß das Reproduktionsvermögen so zu vervollkommnen suchen, daß es alle gehabten angenehme Empfindungen wieder herzustellen im Stande ist; so muß man auch das Dichtungsvermögen so vervollkommnen, daß es aus den schon gehabten angenehmen Empfindungen durch Combination alle mögliche neue Arten angenehmer Empfindungen hervorzubringen vermöge. Und dann muß man auch den Willen so vervollkommnen, daß er den Mangel der vorhergehenden Mittel zur Glückseligkeit durch seine eigene Kraft ersetzen könne.

Gut ist nach der wolfischen Schule dasjenige, worin Vollkommenheit anzutreffen ist. Soll diese Erklärung die definitio nominalis des Guten seyn, so ist sie offenbar wider allen Sprachgebrauch. Wer, ums Himmels Willen! denkt an die Vollkommenheit, wenn er sagt, daß etwas gut sey? Wenn jemand sagt: die Pastete ist gut, so denkt er wahrhaftig nicht an die Un-

keit im Mannigfaltigen, oder an die Uebereinstimmung ihrer Theile zu einem objektiv bestimmten Endzweck, oder an ihre Zweckmäßigkeit überhaupt, außer der angenehmen Empfindung selbst, die sie verursacht. Aristoteles sagt: das Gute ist dasjenige, was alle begehren, d. h. das Vergnügen, welches in jedem Begehren, obgleich auf eine besondere Art bestimmt, enthalten ist. Und, wie ich glaube, hat Aristoteles hierin Recht.

Also wird diese Erklärung vermuthlich die definitio realis oder die Erklärung der Entstehungsart des Guten seyn. Nun ist freilich aus der Erfahrung bekannt, daß die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben; und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Aber woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unserer Seele ist diese Eigenschaft gegründet? Diesen Knoten bemühet sich ein neuerer Schriftsteller (und, wie ich glaube, mit gutem Erfolge) ohngefehr folgender Gestalt aufzulösen: „Da das Wesen unserer Seele, sagt er, in einer Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen; so muß sie sich beständig bestreben, Begriffe hervorzubringen. Sie muß sich also nach Gegenständen sehnen, die ihr eine Menge von Begriffen darbieten, und daran muß sie Gefallen haben. Diese Begriffe müssen ihr nicht gar zu verwickelt scheinen, sonst verzweifelt sie an ihrer Fähigkeit, sie jemals fassen zu können. Ein Gegenstand also, der ihr zu versprechen scheint, sie werde die Menge der Vorstellungen, die sie in ihm antrifft, mit geringer Mühe entwickeln können, muß sie ungemein an sich ziehen. Dies

ses thut die Vollkommenheit. In ihr trifft man eine Mannigfaltigkeit an, die übereinstimmend ist, die sich auf Einheit beziehet. Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Beschäftigung. Sie findet eine Menge Vorstellungen, die das Bedürfniß ihrer ursprünglichen Kraft eine Zeitlang werden unterhalten können. Allein die Einheit im Mannigfaltigen verspricht ihr auch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Sie wird alle mannigfaltigen Begriffe gleichsam aus einem einzigen Gesichtspunkte übersehen können; es wird ihr keine sonderliche Mühe kosten, sie alle zu begreifen. Daher muß die Seele sich nach einem vollkommenen Gegenstande sehnen, und an der Vorstellung desselben Gefallen finden." So weit der gedachte Schriftsteller.

Die Vollkommenheit ist also nicht der letzte Grund des Vergnügens, sondern der letzte und allgemeinste Grund derselben ist die Würksamkeit der Vorstellungskraft selbst. Die objektive Vollkommenheit ist blos Mittel zur Befriedigung dieses Triebes nach Würksamkeit, nicht aber Zweck. Ja in der unbeschränkten oder freien Thätigkeit der Einbildungskraft (welche das wesentliche Stück des Vergnügens am Schönen ausmacht) ist diese objektive Vollkommenheit gar nicht anzutreffen, indem diese, wie Kant sich ausdrückt, Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist. Das Gute (worunter ich das Vergnügen des Wahren, Schönen, und der angenehmen Empfindungen begreife) bestehet im Grunde in Befriedigung einer Begierde, deren Gegenstand uns unbekannt ist; so wie das Nützliche in Befriedigung eines Bedürfnisses besteht, dessen Gegen-

ſtand uns ſchon aus der Erfahrung bekannt iſt. Ich will mich hierüber näher erklären.

Der Menſch hat ſo gut wie die unvernünftigen Thiere einen Inſtinkt, d. h. einen Trieb zu einer a priori beſtimmten Würkſamkeit (operatio), ehe er noch von dem dadurch hervorzubringenden Gegenſtande ſelbſt (opus) eine Vorſtellung hat. Wird durch irgend eine Veranlaſſung dieſer Trieb befriedigt, oder wird der durch den Trieb beſtimmte Gegenſtand würklich, ſo wird dieſer ihm Bedürfniß. Er beſtrebt ſich alſo denſelben, als ein ſchon von ihm erkanntes Gut, aufs neue hervorzubringen und zu erhalten. Daher, ob wir gleich das Gute im Gegenſtande ſelbſt erſt aus der Erfahrung kennen lernen, iſt dieſes nur die Darſtellung a poſteriori des Begriffes des Guten, der ſchon a priori in unſerm Erkenntnißvermögen zum Grunde liegt. Das Gefallen, was wir an dem Guten finden, iſt nichts anders als ein Urtheil von dem gegebenen Gegenſtande, daß er dem Begriff des Guten gemäß ſey. Hingegen ſetzt die Erkenntniß des Nützlichen ſchon dieſes Urtheil voraus, und füget blos ein neues Urtheil hinzu, daß nehmlich dieſer Gegenſtand mit dem von mir für gut erkannten einerlei ſey. Plato hat alſo Recht, wenn er behauptet, daß das Gute eine Idee (in dem Sinne wie ich es genommen habe) ſey. Wir haben auch keine Urſache, uns dieſes Inſtinkts zu ſchämen, indem er nicht nur der Grund unſerer Erkenntniß des Guten, folglich unſerer Glückſeligkeit; ſondern auch der Grund unſerer höchſten Vollkommenheit iſt, indem das Genie nichts anders iſt, als eben dieſer Inſtinkt

(in einem vorzüglichen Grade). Der Erfinder würkt größtentheils instinktmäßig, indem er schon vor der Erkenntniß des Zwecks (des zu erfindenden Gegenstandes) zweckmäßig würkt; ohne dem hier keine Erfindung, sondern nur eine durch langes Herumtappen erfolgte Findung statt finden könnte.

H.

Harmonie ist diejenige Eigenschaft eines Dinges, wodurch es als Einheit und als Mannigfaltigkeit zugleich wahrgenommen wird.

Wenn verschiedene Körper, die sich nach verschiedenen Richtungen mit verschiedener Geschwindigkeit bewegen, auf einen Körper stoßen und denselben in Bewegung setzen, so ist die Bewegung dieses Körpers aus den Bewegungen aller übrigen zusammengesetzt. Könnten wir außer dieser zusammengesetzten Bewegung noch eine jede einfache Bewegung an sich wahrnehmen, so hätten wir hier die unmittelbare Wahrnehmung einer Harmonie. Wir hätten also sowohl hier als bei der Wahrnehmung der Bewegung des Zeigers an einer Uhr (die aus den Bewegungen aller innern Theile zusammengesetzt ist) ein unaussprechliches Vergnügen, das aus der Betrachtung der Vollkommenheit oder der Einheit im Mannigfaltigen entspringt. Da wir aber diese Bewegung blos als einfach wahrnehmen (obgleich wir übrigens von ihrer Zusammensetzung überzeugt sind), so haben wir hier blos die Wahrnehmung der Einheit, nicht aber des Mannigfaltigen; folglich keine Harmonie.

In der Muſik iſt Harmonie die Wahrnehmung mehrerer Töne, die wegen ihrer Zuſammenſtimmung in einem Accorde zugleich ein einfacher Ton zu ſeyn ſcheinen. So iſt es auch in der Mahlerei in Anſehung der Farben.

Die Harmonie erfordert (in ſofern ſie Einheit im Mannigfaltigen iſt) Thätigkeit der Seele, und verurſacht daher Vergnügen. Daß aber, wie einige Philoſophen haben wollen, die Harmonie das Princip der Moral ſey, kann keinesweges zugegeben werden. Denn, verſtehen ſie unter dieſer moraliſchen Harmonie die Uebereinſtimmung aller menſchlichen Kräfte und Handlungen untereinander, ohne Rückſicht auf den Zweck, wozu ſie übereinſtimmen, ſo kann dieſe zwar (ſo wie das Schöne) der Grund des Wohlgefallens, nicht aber des abſoluten moraliſchen Guten an ſich ſeyn. Verſtehn ſie aber die Uebereinſtimmung zum höchſten Zweck (die höchſte Vollkommenheit) darunter, ſo kann dieſes zwar als eine definitio nominalis, nicht aber als eine definitio realis des moraliſchen Guten gelten, indem die Frage immer bleiben wird: was iſt die dazu nöthige Proportion unter den menſchlichen Kräften, wodurch ſie ſich einander wechſelsweiſe am meiſten befördern und am wenigſten hindern können?

J.

Ich. Das Ich kann nicht definirt werden, indem es entweder der allgemeinſte, oder der individuellſte Begriff vom Subjekte des Bewußtſeyns iſt.

Denn entweder bedeutet es das Bewußtſeyn über-

haupt von allen seinen Modifikationen abstrahirt, und alsdann kann es nicht definirt werden, indem definiren nichts anders ist, als einen allgemeinen Begriff auf eine besondere Art bestimmen. Das Ich in diesem Sinne genommen aber ist eben dasjenige, was auf keine besondere Art bestimmt werden darf. Und so wie mein Ich (sey es übrigens was es will) eben dasselbe bleibt, es mag auf diese oder eine andere Art bestimmt werden, so ist auch mein Ich, und das Ich eines jeden andern mit Bewußtseyn begabten Wesens, eines und eben dasselbe. Folglich ist das philosophische, d. h. das gedachte, nicht aber gefühlte Ich, der allgemeinste Begriff vom Subjekt des Bewußtseyns überhaupt, das zwar als Bedingung eines jeden besondern Bewußtseyns gedacht, durch keine innere Merkmaale aber an sich erkannt werden kann.

Oder das Ich bedeute: das besondere innere Gefühl, wovon das bestimmte Bewußtseyn der Objekte begleitet wird, und welches so lange als das Wesen, dem es eigen ist, dauert, eben dasselbe bleibt. Das Ich, in diesem Sinne genommen, kann gleichfalls nicht definirt werden, indem ich keinem andern dieses Gefühl oder Bewußtseyn meines besondern Ichs beibringen kann.

Ferner kann ich auch nicht aus der Unveränderlichkeit dieses Gefühls in mir, auf die Unveränderlichkeit meiner selbst schließen, indem dasjenige, was diesem Gefühle zum Grunde liegt, allerdings veränderlich seyn kann, ohne daß dieses Gefühl selbst veränderlich zu seyn nöthig hätte; d. h. die Einerleiheit dieses Gefühls mit sich selbst beweiset noch nicht die Einerleiheit des

Subj kts. Ich halte meinen Körper, so lange ich lebe, für eben denselben, ob ich gleich überzeugt bin, daß er beständig (durch Verlust seiner Theile durch Ausdünstungen, u. dgl., und deren Ersetzung durch Nahrungsmittel) verändert wird; weil ich nehmlich beständig an ihm eben dieselbe Art oder Form bemerke. Es kann also auch dasjenige, was dem Gefühle meines Ichs zum Grunde liegt, in Ansehung seiner Theile allerdings verändert werden, und blos im Ganzen beständig eine gewisse Form behalten.

Ich bemerke ferner, daß alle Verschiedenheit unter den Menschen, und überhaupt unter allen mit Bewußtseyn begabten Wesen, nur in Ansehung ihrer körperlichen Organisation, und der davon abhängenden Grade der sogenannten niedern Seelenkräfte statt finden kann, keinesweges aber in Ansehung der höhern Seelenkräfte. Diese sind bei allen eben dieselben. Denn der Unterschied, der zwischen Kräften von einerlei Art statt finden kann, kann in nichts anderm bestehn, als in den Graden der Stärke und Geschwindigkeit ihrer Würkung. Dieß kann aber nur bei solchen Kräften statt finden, deren Würkungen in Zeit und Raum sind.

Empfindung und Einbildungskraft würken in der Zeit. Ich verstehe aber darunter nicht blos, daß sie nur zu gewissen Zeiten würken, zu andern Zeiten aber nicht; sondern auch und vielmehr, daß ihre Würkung auf mehrere Objekte eine Zeitfolge erfordert, indem man in jedem Augenblicke, nur eine einzige Empfindung oder Einbildung haben kann. Folglich würkt diejenige Em-

pfindung oder Einbildungskraft geschwinder als die andere, die in eben dem Zeitraume mehr Vorstellungen als die andere haben kann. Ferner hat jede einzelne Empfindung oder Einbildung zwar nicht eine extensive, aber doch eine intensive Größe, d. h. einen Grad von Stärke der Würkung auf den innern Zustand des Menschen. Dieser Grad kann bei eben demselben Eindrucke eben desselben Gegenstandes dennoch bei verschiedenen Subjekten verschieden seyn, welches von der verschiedenen Reizbarkeit der Nerven abhängt.

Die höheren Seelenkräfte (Verstand und Vernunft) aber würken nicht in der Zeit, ihre Würkungen haben auch keine intensive Größe, indem sie absolute Einheiten sind.

Der Verstand, als das Vermögen zu denken (Begriffe hervorzubringen), und zu urtheilen, würkt nicht in der Zeit. Seine Formen a priori (Arten, Objekte auf einander zu beziehen) sind unzertrennbare Einheiten. Die Objekte, die durch diese Einheiten verknüpft werden, können zwar nicht anders als in einer Zeitfolge gedacht werden, so aber verhält es sich nicht mit diesen Einheiten selbst. Man kann sich z. B. das Feuer (als Ursache) und das geschmolzene Wachs (als dessen Würkung) nicht auf einmal vorstellen. Das Schmelzen hingegen, d. h. die Beziehung des Feuers auf das Wachs, kann als Ursache und Würkung nicht anders als auf einmal gedacht werden. Und so ist es auch mit den Objekten a priori beschaffen. Der Verstand denkt z. B. ein Dreieck oder einen Raum in drei Linien eingeschlossen. Der

Raum ſowohl, als die drei Linien, entſtehen und folgen auf einander in der Zeit, keinesweges aber das Dreieck, d. h. die Einſicht, daß ein Raum in drei Linien eingeſchloſſen werden kann. Dieſes entſtehet nothwendig in einem Augenblick, oder es kann nie entſtehen. Und ſo iſt es auch mit dem Urtheilen. Der Verſtand urtheilt z. B. daß a und b einerlei, oder daß ſie einander entgegengeſetzt ſind; a und b werden in einer Folge auf einander gedacht, nicht aber der Begriff der Einerleiheit oder Entgegenſetzung ſelbſt, wodurch ſie auf einander bezogen werden. Die Vernunft bringt Ideen hervor, die abſolute Einheiten ſind, und die alſo in der Zeit nicht entſtehen können. Und da alſo die Würkungen dieſer Kräfte nicht in der Zeit ſind, ſo kann bei ihnen auch keine Verſchiedenheit in den Graden der Geſchwindigkeit ſtatt finden. Sie haben aber auch keine intenſive Größe, weil ſie mit dem innern Zuſtande des Menſchen nichts zu thun haben. Ihre Würkung iſt blos objektiv, nicht aber ſubjektiv, d. h. ſie bringen im Subjekte keine andere Modifikation hervor, als das Bewußtſeyn der Beziehungen der Objekte auf einander, nicht aber ihrer Beziehung auf das Subjekt ſelbſt.

Wenn man alſo ſagt: bei dieſem Menſchen würkt der Verſtand oder die Vernunft ſtärker oder geſchwinder, als bei einem andern; ſo iſt die Bedeutung davon dieſe: bei dem erſtern iſt die Einbildungskraft ſo beſchaffen, daß ſie die Reproduktion ſinnlicher Objekte ſo unter einander ordnet, daß der Verſtand von ihnen richtig urtheilen kann, welches bei dem andern nicht der Fall iſt; oder

die Einbildungskraft des erstern ist von der Beschaffenheit, daß sie geschwinder und regelmäßiger agieret als die des andern; daher kann jener bei jedem vorkommenden Gegenstande, nicht nur mehrere Reihen von Vorstellungen, worinn die gegenwärtige Vorstellung ein Glied ausmacht, in einem bestimmten Zeitraume reproduciren und auf einander folgen lassen; sondern ist auch im Stande, unter diesen verschiedenen Reihen eine Wahl anzustellen, und davon diejenige zu wählen, die mit der gegenwärtigen Vorstellung eine Schlußkette ausmachen kann; bei dem andern aber ist es nicht so.

Man könnte dem Fortgange der Psychologie und Moral keine größere Hindernisse in den Weg legen, als wenn man die darin vorkommenden Erscheinungen und Verschiedenheiten aus den höhern Seelenkräften zu erklären suchte, da sie doch aus der besondern Organisation, und den davon abhängenden niedern Kräften, erklärt werden müssen. Die höheren Seelenkräfte, oder der eigentlich sogenannte Geist, ist überall, wo er anzutreffen ist, mit sich selbst einerlei — eine untheilbare Einheit und in seiner Würkung unveränderlich; oder es müsse denn, wie ich dieses schon anderswo *) gezeigt habe, überhaupt keine objektive und allgemeingültige Wahrheit geben.

K.

Karakter ist die moralische Beschaffenheit eines Menschen, deren Grundlage das Temperament, d. h.

*) Siehe Journal für die Aufklärung, über die Weltweisheit.

die physische Beschaffenheit desselben ist, und deren völlige Ausbildung die Erziehung giebt. Er muß sich in allen freiwilligen Handlungen äußern, so daß wenn er einmal bekannt ist, man nicht nur von allen diesen Handlungen den Grund angeben kann, indem sie nothwendige Beschaffenheit derselben, durch eben diesen Karakter bestimmt wird, sondern daß man auch im Stande ist, sie dadurch zum voraus zu bestimmen.

Es ist aber zu bemerken, daß die Kenntniß des Karakters eines Menschen, zur Kenntniß des Menschen selbst noch nicht hinlänglich sey. Denn obgleich die angebohrnen Anlagen, und die Erziehung eines Menschen seinen Karakter bestimmen, so kann ersterer keinesweges jene bestimmen; so wie überhaupt jede bestimmende Ursache ihre Würkung bestimmt, nicht aber umgekehrt, indem eben dieselbe Würkung aus ganz verschiedenen Ursachen entspringen kann.

Und so wenig man in der Bewegung eines Punkts nach einer bestimmten Richtung, mit einer bestimmten Geschwindigkeit, bestimmen kann, ob diese Bewegung durch eine einzige Kraft, die nach der bestimmten Richtung, mit bestimmter Geschwindigkeit würkt, entsprungen, oder ob sie das Resultat einer Würkung mehrerer Kräfte ist, die nach verschiedenen Richtungen mit verschiedner Geschwindigkeit würken, und welche Kräfte es sind? Eben so wenig läßt es sich auch hier thun.

L.

Liebe. Keine Liebe entsteht, wenn die Vorstellungen der liebenswürdigen Eigenschaften des geliebten

Gegenstandes, wegen ihrer vorzüglichen extensiven und intensiven Größe, die Empfindungen derselben, d. h. ihre Beziehung auf unsern Zustand verdunkeln. Der Zustand der reinen Liebe ist dem Zustande des Entzükkens gerade entgegengesetzt; indem dieses entsteht, wenn die durch den geliebten Gegenstand hervorgebrachte Empfindung, wegen ihrer Stärke die Vorstellungen der liebenswürdigen Eigenschaften verdunkelt.

Liebe und Freundschaft sind einander ähnlich, in sofern beide Vereinigung des Willens mehrerer Personen zum Grunde haben. Sie sind aber hierin verschieden, daß bei der Freundschaft die Vereinigung des Willens in Ansehung des außer demselben liegenden Zwecks, bei der Liebe aber diese Vereinigung in Ansehung der Mittel zur Erreichung eines wechselseitig in dem besondern Willen eines jeden liegenden Zwecks statt findet.

Die Glieder eines Staats, oder eines jeden Staatskörpers überhaupt, leben gewissermaßen in Freundschaft mit einander, indem sie ihren Willen zur Erreichung eines außer ihnen liegenden ihnen gemeinschaftlichen Zweckes (Sicherheit und Vortheile dieser Gesellschaft) vereinigen; so daß der eine diesen Zweck nicht erreichen kann, ohne daß die andern ihn zugleich erreichen. Zwei (oder auch mehrere) sich einander liebende Personen aber haben keinen gemeinschaftlichen Zweck außer sich, sondern sind selbst einander wechselsweise Zweck. Und da sie verschiedene Personen sind, so ist auch in sofern ihr Zweck verschieden. Ihre Vereinigung findet also blos in Ansehung der Mittel statt, d. h. der Handlung, wodurch der besondere Zweck eines jeden erreicht wird.

M.

Moral iſt die Wiſſenſchaft von der Form der Handlungen des freien Willens. Ihr Zweck iſt die Erlangung des höchſten Guten. Hierin ſtimmen alle Moralſyſteme überein; ſie unterſcheiden ſich blos in der Erklärung des freien Willens und des höchſten Guten ſelbſt.

Das Gute an ſich iſt entweder Vergnügen, der aus der Erfahrung bekannte Zweck aller Handlungen des freien Willens, und wozu dieſe Handlungen ſelbſt Mittel ſind; folglich iſt das höchſte Gut die gröſte Summe des Vergnügens, deren ein Menſch theilhaftig werden kann, oder die Glückſeeligkeit. Dieſem zufolge iſt die Freiheit des Willens nichts anders, als die Einſicht des Verhältniſſes der Mittel zum Zweck, und die Moral die Lehre der Glückſeeligkeit. Dieß iſt das Epicureiſche Syſtem.

Oder, das Gute iſt die Freiheit des Willens ſelbſt, welche in einer Fertigkeit, wider die Neigungen zu handeln beſteht, und das Summum bonum iſt der höchſte Grad dieſer Fertigkeit. Dieſem zufolge hat der freie Wille nichts anders, als ſich ſelbſt zum Zweck. Dieß iſt das Stoiſche Syſtem.

Oder, das Gute iſt Realität überhaupt, und das Summum bonum die höchſte Summe der Realität, die ein Menſch durch den Gebrauch ſeiner Kräfte erlangen kann. Dieſem zufolge lehret die Moral die beſte Art, die Kräfte zu gebrauchen, und ihr Verhältniß gegen einander zu beſtimmen, ſo daß ſie ſich am meiſten befördern, und am wenigſten hindern, damit ihre Totalwürkung

die größtmögliche sey. Dieses verstehen vielleicht die Wolfianer unter ihrer Vollkommenheitslehre.

Letztlich kann das Gute an sich dasjenige genannt werden, was absolut (in aller Rücksicht) gut ist. Und dieses ist nichts anders als der positive freie Wille, d. h. ein solcher, der nicht blos von den Neigungen unabhängig, sondern zugleich von der Vernunft abhängig ist; indem seine Maxime ist, nichts anders zu wollen, als dasjenige, was man wollen kann, daß es ein allgemeines Gesetz sey. Dieß ist das Kantische Moralprincip.

Wir wollen nun sehn, was sich sowohl für, als wider ein jedes dieser Systeme sagen läßt.

Erstlich muß man gestehen, daß die Epicureische Erklärung des höchsten Guten die natürlichste, und dem Sprachgebrauche angemessenste ist.

Alle Menschen verstehen unter gut an sich, dasjenige, was ein unmittelbarer Gegenstand des Willens ist. Die Ausflucht einiger Philosophen, welche sagen: „Eine Sache ist nicht darum gut, weil man sie will, sondern man will sie, weil sie gut ist," kann zu nichts dienen. Es ist eben so wie die Ausflucht der Duallisten, welche behaupten: „Nicht darum ist etwas, z. B. roth, weil man es roth siehet, sondern umgekehrt, man siehet es roth, weil es an sich roth ist." Freilich muß etwas darin enthalten seyn, das auf unser Gesichtsorgan die Empfindung des Rothen hervorbringt; da aber dieses Etwas uns ganz unbekannt ist, so können wir das Wort roth nur von der Empfindung selbst, nicht aber von diesem Etwas gebrauchen.

Eben so ist auch hier der Fall; man versteht un-

ter gut an sich dasjenige, was ein unmittelbarer Gegenstand des Willens ist; eine besondere Empfindung unsers innern Zustandes. Und gesetzt auch, man könnte beweisen, daß diese Empfindung mit einer besondern Beschaffenheit des Objekts verknüpft sey, so ist doch diese Beschaffenheit blos der mittelbare Gegenstand des Willens, in sofern sie ein Mittel zur Erlangung des Guten an sich ist. Wenn man daher sagt: Man will darum etwas, weil es gut ist, so ist die Bedeutung davon diese: Man will dasjenige, was aus der Erfahrung als Mittel zum Guten bekannt ist. Aber alsdann ist die Rede nicht vom Guten an sich: von diesem ist der Ausdruck: man will es, weil es gut ist, mit dem Ausdruck: man will es, weil man es will, einerlei.

Wer, außer dem Philosophen, denkt bei dem Worte gut an Realität, an die Freiheit des Willens, an die Vernunftform, u. dgl. Der Moralphilosoph hat hier nichts mehr zu thun, als zu zeigen, daß diese als Mittel Bedingungen zur Erlangung des Guten sind, womit er seinen Zweck völlig erreicht, und sein Geschäft ist hier völlig zu Ende. Man kann auf keinerlei Weise behaupten, daß diese objektiven Begriffe selbst angenehme Empfindungen sind, denn dieses widerspricht sich selbst; sondern aufs höchste kann man behaupten, daß sie mit angenehmen Empfindungen verknüpft sind; alsdenn aber sind sie nicht das verlangte bonum per se. Hingegen muß man auf der andern Seite gestehen, daß die Epikureische Erklärung des Guten an sich, blos eine Definitio nominalis, nicht aber eine Definitio realis von der Entstehungsart desselben ist.

Ferner bemerke ich, daß das Epikureische und Stoische System keinesweges sich einander so entgegengesetzt sind, als man gemeiniglich dafür hält. Der Unterschied zwischen beiden besteht blos darin, daß in dem erstern das Gute an sich Glückseligkeit, und die Freiheit des Willens blos Mittel dazu; in dem letztern hingegen das Gute an sich die Freiheit des Willens, und die Glückseligkeit blos Folge davon ist. Jenes giebt die Definitio nominalis, dieses die Definitio realis des Guten. Sie lassen sich also beide sehr gut vereinigen; hingegen läßt sich das Kantische System mit beiden nicht vereinigen, indem man nicht zeigen kann, daß die Vernunftform, ein unmittelbarer oder mittelbarer Gegenstand des Willens sey. Ich gestehe gern, daß wenn man die Moral als eine Wissenschaft a priori, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit ausdrückt, behandeln will, man ihr kein anderes Prinzip zum Grunde legen kann. Von der andern Seite aber muß man auch gestehen, daß, da die Moral eine praktische Wissenschaft ist, man erst beweisen müßte, daß dieses Princip praktisch sey, und Einfluß auf menschliche Handlungen habe, welches sich aber schwerlich thun lassen wird.

Kritik aller Moralsysteme.

Nach dem Stoischen Moralsystem ist also gut überhaupt das Würklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist. Das moralische Gute ist nach diesem System das Würklichseyn dessen, was einem moralischen, d. h. mit freiem Willen begabten Wesen möglich ist; oder

das Würklichſeyn des freien Willens ſelbſt, ohne Rückſicht auf die, die Handlung als Objekt beſtimmende Form der Vernunft, oder irgend einen Zweck auſſer dem freien Willen ſelbſt. Der freie Wille iſt das Vermögen zu handeln, und zwar auch wider die Neigungen.

Das moraliſche Gute beſtehet alſo in der Fertigkeit, auch wider die Neigungen, aus bloſſer Vorſtellung der Möglichkeit des freien Willens zu handeln. Es heißt auch das höchſte Gute, weil die Erlangung dieſer Fertigkeit den höchſten Grad der Selbſtthätigkeit erfordert, wozu die Objekte der Natur nicht nur nicht beförderlich, ſondern gar hinderlich ſind.

Dieſes Moralſyſtem beruhet alſo auf einem Princip a priori, nehmlich auf dem Begriffe des freien Willens, deſſen Möglichkeit nicht blos an ſich (indem er keinen Widerſpruch enthält), ſondern auch in Beziehung auf ſein Objekt in der Erfahrung dargethan werden kann; nicht zwar dadurch, daß, wenn man wider gewiſſe beſondere Neigungen handelt, man veranlaßt wird zu glauben (aus Mangel an pſychologiſcher Entwickelung), wider alle Neigungen überhaupt gehandelt zu haben; weil es immer Neigungen geben kann, die ſtärker als die Gegebenen, und denſelben entgegengeſetzt ſind, deren man ſich aber unbewußt iſt, und die zum Handeln auf die gegebene Art beſtimmen; ſondern die Möglichkeit, wider alle Neigungen überhaupt zu handeln, kann, wie ich dafür halte, auf folgende Art dargethan werden.

Man mache ſich zur Maxime, ſich tauber zum Handeln durch einen Zufall, z. B. durch's Loos zu beſtimmen.

Dieser Zufall kann als ein solcher nicht immer mit den Neigungen übereinstimmen, sonst wäre er nicht Zufall; sondern er muß in gewissen Fällen denselben zuwider seyn. Kann man also nach einer solchen Maxime handeln (wie ich gewiß überzeugt bin, daß man es kann), so ist das Handeln dem freien Willen gemäß möglich, ob man gleich die besondere Handlung, die demselben gemäß ist, in der Erfahrung nicht angeben kann.

Es bleibt aber in diesem Systeme noch zurück: a) der Beweis der Pflicht, d. h. daß man dem freien Willen gemäß nicht blos handeln kann, sondern soll. b) Da gut überhaupt das Wirklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist, bedeutet, so begreift das Gute in Beziehung auf den Menschen, nicht blos das moralische, sondern auch das physische Gute. Wie soll man also, wenn diese beide in Collision kommen, das zum höchsten Guten erforderliche Verhältniß bestimmen? c) scheint dieses Moralsystem nothwendig mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, indem es von der einen Seite das höchste Gute in die Fertigkeit setzt, dem freien Willen gemäß, d. h. wider die Neigungen zu handeln; weil dieses den höchsten Grad der Selbstthätigkeit erfordert; da man von der andern Seite gestehen muß, daß diese Selbstthätigkeit mit der Uebung, d. h. mit der Näherung zur Fertigkeit abnehmen muß, so daß sie nach erlangter Fertigkeit gänzlich vernichtet wird. Wie sollen wir also den Werth einer moralischen Handlung in allen Stufen dieser Uebung bestimmen?

Im Epicurischen System ist gut überhaupt ange-

nehme Empfindung, folglich das höchste Gute die größte Summe angenehmer Empfindungen, die einem empfindenden Wesen zu Theil werden kann. Diese Erklärung ist verständlich, und dem Sprachgebrauche angemessen; der Begriff von gut ist hier nicht blos möglich, sondern seine Realität kann auch in der Erfahrung gezeigt werden; er ist eine Folge der Erkenntniß von dem Verhältnisse der äußern Objekte zum empfindenden Subjekte, so wie das höchste Gut eine Folge des höchsten Grades dieser Erkenntniß ist.

Das Mangelhafte in diesem Systeme aber ist: a) Es stimmt mit dem Begriffe von Pflicht nicht überein, indem Pflicht einen Zwang wider die Neigung zu handeln bedeutet. b) Die Moral kann auf diese Art keine nothwendige und allgemeingültige Sätze enthalten, d. h. sie kann keine Wissenschaft abgeben, indem Empfindungen blos subjektive Gültigkeit haben können.

In dem Vollkommenheitssystem ist Gut, so wie in dem Stoischen, das Würklichseyn alles dessen, was einem Wesen möglich ist. Es begreift aber nicht blos das Würklichseyn des freien Willens, sondern alles Guten überhaupt (aller dem Menschen möglicher Realitäten), wodurch der zweite Mangel des Stoischen Systems verbessert wird. Es hat aber mit diesem den ersten Mangel gemein, daß nehmlich der Begriff von Pflicht unerwiesen ist; denn wenn man gleich zugeben wollte, daß Vollkommenheit Zweck der Natur sey (nach dem Systeme der besten Welt), so folgt doch nicht daraus, daß sie auch Zweck des Menschen sey müsse.

Ferner giebt es auch kein Mittel, wodurch wir verschiedne Arten der Vollkommenheit untereinander vergleichen, und in Collisionsfällen die größte Summe berechnen könnten.

In dem System des moralischen Gefühls wird eine bestimmte Handlungsart durch keinen Begriff gedacht, und dem an sich a priori als gut erkannt, welches das Allerunbegreiflichste von der Welt ist; verdient also, meines Bedünkens nach, gar nicht in Betrachtung gezogen zu werden. Es ist unter aller Kritik.

Endlich in dem Kantischen System ist das höchste Gute der freie Wille; dieser aber ist ein solcher, der durch die allgemeine Vernunftform der Identität bestimmt wird, nehmlich er muß diejenige Form der Handlung wollen, die ohne Widerspruch allgemeingültig, d. h. Gesetz seyn kann. Hier fehlt gleichfalls der Beweis von Pflicht. Die Vernunft kann zwar eine Causa formalis, d. h. Bestimmungsgrund der Handlung seyn, wie wird sie aber Causa efficiens? Man kann diesen Princip nicht einmal als Idee gelten lassen, indem eine Idee bis ins Unendliche eine Näherung zuläßt; dahingegen äussere Motiven, die in der Anschauung dargestellt werden können, und die Vernunftform, so heterogen sind, daß jene, sie mögen noch so verfeinert und noch so allgemein werden, sich dennoch dieser nicht um einen Schritt nähern können.

Könnte also die Realität dieser Autonomie des Willens bewiesen werden, so wäre sie nicht blos Idee, sondern auch reeller Begriff; da aber dieses unmöglich ist,

ſo iſt ſie nicht einmal eine reelle Idee, ſondern ohngefehr wie der Winkel den Parallellinien mit einander machen, der Coſinus und Tangente eines rechten Winkels u. dgl., die nicht reelle Ideen, ſondern Gränzbegriffe ſind.

Ich will den Unterſchied zwiſchen einer reellen und imaginairen Idee durch ein einziges Beiſpiel erläutern. Eine unendliche Reihe, wodurch der Werth einer irrationalen Wurzel ausgedrückt wird, iſt eine reelle Idee; weil, indem die Form dieſer Reihe, oder das Geſetz, wornach ihre Glieder auf einander folgen, bekannt iſt, man ſich immer durch Hinzufügung neuer Glieder, dem verlangten Werthe bis ins Unendliche nähern kann. Das letzte Glied dieſer Reihe aber iſt eine imaginaire Idee; weil, indem die Wurzel irrational iſt, dieſe Reihe kein letztes Glied haben kann. Wenn man alſo vom letzten Gliede ſpricht, indem man z. B. ſagt: das letzte Glied einer unendlichen Reihe iſt unendlich klein, ſo iſt die Bedeutung davon dieſe: jedes gegebene Glied dieſer Reihe kann nicht als das Kleinſte gedacht werden, weil es nicht das letzte Glied iſt, folglich noch kleinere Glieder in der Reihe hinzugefügt werden können. Das letzte Glied iſt unendlich klein, heißt alſo ſo viel, als: jedes Glied, das nicht das letzte iſt, iſt auch nicht das Kleinſte.

So bedeutet auch dieſer Ausdruck: „der Coſinus eines rechten Winkels iſt unendlich klein“ oder dieſer: „der Winkel, den Parallellinien mit einander machen, iſt unendlich klein“ ſo viel, als: der Coſinus eines jeden Winkels, der kein rechter iſt, oder der Winkel jeder

zwoer Linien, die nicht parallel sind, ist nicht der kleinstmögliche; weil es noch kleinere geben kann. Hingegen ist dieser Cosinus oder Winkel selbst nicht blos unendlich klein, so daß es keinen kleinern geben kann, sondern absolute Nichts; weil er kein Objekt haben kann, indem ein rechter Winkel keinen Cosinus, und Parallellinien keinen Winkel haben können.

Die höchste Glückseeligkeit, als das Summum bonum in dem Epikureischen System ist eine reelle Idee, weil man sich dazu in der Erfahrung (durch beständige Erweiterung unserer Erkenntniß) immer nähern kann. Hingegen ist der Begriff von Pflicht in dem Kantischen System blos eine imaginaire Idee; denn anstatt, daß man sich in der Erfahrung zu ihr nähern sollte, entfernt man sich vielmehr von ihr; weil, um die Nothwendigkeit als Bestimmungsgrund des Willens reel denken, d. h. konstruiren zu können, man sie als Modalität der Beziehung einer Handlung auf den Willen erkennen muß. Dieses ist aber nur durch äußere Motiven, worin wir immer einen Grad dieser Nothwendigkeit antreffen, und ihn bis zur absoluten Nothwendigkeit in unsrer Vorstellung erhöhen, möglich; je größer aber der Grad dieser subjektiven Nothwendigkeit ist, desto mehr entfernt sie sich von der objektiven Nothwendigkeit. Könnte man zum wenigsten beweisen, daß das Princip der Glückseeligkeit mit diesem Moralprincip in der Anwendung übereinstimme, so könnte man den Begriff von Pflicht in der Moral, als eine zur systematischen Einheit dieser Wissenschaft taugliche Fiktion, ungefähr wie den Focus

virtualis in der Optik, gelten lassen. Da dieses aber nicht angeht, so kann dieser Begriff nicht einmal als Fiktion einen Gebrauch haben. *)

N.

Nachahmung ist eine Wirkung der Einbildungskraft, und besteht (in so fern sie nicht bloss ein Vermögen, sondern eine Thätigkeit ist) darin, dass die Einbildungskraft die einzelnen Theile eines Ganzen, nach einer Regel die in der Natur des nachzuahmenden Gegenstandes selbst gegründet ist, associirt. Diese Regel ist entweder subjektiv, und besteht in der Ordnung der Theile, nach dem Grade der Stärke des Eindrucks eines jeden; oder objektiv, nach einer wirklichen Ordnung untereinander in Zeit und Raum. Gesetzt es wollte jemand einen Gegenstand der Natur, A, abzeichnen, der aus den Theilen, a b c d besteht, so, dass die Grade des Eindrucks, der Ordnung der Buchstaben gemäß sind, die Ordnung in Zeit und Raum hingegen, a d b c ist. Dieser wird natürlicher Weise, entweder seine Zeichnung von a anfangen, und der Ordnung des Eindrucks gemäß, nach b, c, d, oder der Ordnung in Zeit und Raum nach, von a nach d, b, c fortschreiten, u. dgl. Dass es aber überhaupt eine Regel in der Association geben muß, ist ausgemacht. Denn da die Würkung der Association, wie ich schon anderswo **) bemerkt habe, nicht in Wiederholung jeder der zu associirenden Ideen an sich, sondern

*) Siehe Fiktion. **) S. Gewohnheit.

in Wiederholung ihrer Folge auf einander besteht, so wäre keine Association möglich, wenn nicht diese Folge selbst bestimmt wäre.

Lasset uns abermals einen Gegenstand, A, setzen, dessen Theile a, b, c, d sind, so behaupte ich, daß wenn jemand in seiner Nachahmung, erstlich den Theil a, und unmittelbar darauf b; zu einer andern Zeit aber a, und unmittelbar darauf c; wiederum zu einer andern Zeit a, und unmittelbar darauf d ausdrücken wollte, daß alsdann diese Theile in seiner Einbildungskraft nie zu einem Ganzen würden associirt werden, und er die Abzeichnung dieses Gegenstandes auf diese Art nie erlernen würde; sondern daß er, um dieses möglich zu machen, die unmittelbare Folge von b auf a, von c auf b, u. s. w. zu verschiedenenmalen wiederholen muß, wodurch die auf diese Art, in einer unmittelbaren Folge vorgestellten Ideen associirt werden, so daß, sobald er auf die eine, z. B. a, seine Aufmerksamkeit richtet, die andern damit associirten, nach angenommener Ordnung von selbst folgen werden.

Diese Bemerkung ist, wie ich dafür halte, von grosser Wichtigkeit, in der Pädagogik, und jedem Unterrichte überhaupt, indem daraus folgt, daß man in seinem Unterrichte (besonders wenn der Schüler keine Originalthätigkeit zeigt, und folglich zur Klasse der Nachahmer gehört) eine feste Methode beobachte. Ich verstehe dadurch nicht die objektive Methode, wovon die Logik handelt, d. h. die Ordnung der Theile des Ganzen einer Wissenschaft, nach dem wie sie der Natur dieser

Wiſſenſchaft gemäß, aufeinander folgen müſſen; ſondern die ſubjektive, und in Anſehung des Objekts willkürliche Methode, oder eine beſtimmte Art von der Folge der Theile eines Ganzen aufeinander, ob ſie gleich nicht eben die objektive Methode ſeyn mag.

Der Mangel der objektiven Methode zeigt, daß der Lehrer ſelbſt die Natur der zu behandelnden Wiſſenſchaft nicht einſieht. Hingegen zeigt der bloſſe Mangel der ſubjektiven Methode, daß zwar der Lehrer ein Selbſtdenker iſt, der ſeinen Gegenſtand nicht nur im Ganzen wohl gefaßt hat, ſondern auch jeden Theil deſſelben, und alle ihre möglichen Beziehungen aufeinander einſieht; folglich aus eben denſelben Theilen verſchiedene Ganze zu machen im Stande iſt. Es zeigt aber zugleich, daß er zum Lehrer ungeſchickt ſey.

Wird man ſagen, wir ſehen, daß die Lehrlinge der Zeichenkunſt z. B. dieſe Bemerkung nicht genau beobachten, indem ſie die Theile eines Ganzen nach keiner beſtimmten Methode in ihrer Folge aufeinander zeichnen lernen, ſondern z. B. heute Köpfe, morgen Füße, und dann wiederum Augen, u. ſ. w. zeichnen; ſo bemerkt man nicht, daß dieſe Theile in der That verſchiedene Ganze ſind, die nicht anders als nach erwehnter Methode erlernet werden müſſen. Was aber ihre Verknüpfung untereinander zu einem größern Ganzen betrifft, ſo muß dieſes in der That beſonders erlernt werden, worinn wiederum gedachte Methode beobachtet werden muß. Wenn auch jemand Köpfe, Augen, Naſen, Füße,

und überhaupt alle Theile des menschlichen Körpers insbesondere zeichnen gelernt hätte, so würde es ihm doch noch Mühe genug kosten, einen ganzen Menschen zu zeichnen.

Auch die geübtesten Zeichner und Mahler lassen die Person, deren Portrait sie machen wollen, zu wiederholtenmalen sitzen, ehe sie dasselbe genau treffen. Dieses rührt aber daher, daß ein individuelles Portrait, seine Theile mögen übrigens noch so vielmal vorgekommen seyn, dennoch in der Art seiner Zusammensetzung etwas Eigenes hat. Dieses Eigene muß der Künstler erst lernen. Freilich wird ein geübter Mahler es eher erlernen als ein minder geübter, weil dem Ersiern, obgleich nicht diese individuelle Zusammensetzung, dennoch viele Ähnliche schon vorgekommen sind, welches bei dem Letztern der Fall nicht ist. Kommen aber zu dieser neuen Komposition noch neue Theile hinzu, so wird dadurch die Schwierigkeit noch größer, indem der Künstler erst diese neuen Theile an sich nach gedachter Methode zu kleinern Ganzen, und dann durch ihre Verknüpfung mit den ihm schon bekannten Theilen, ein grosses Ganzes machen muß.

Dieses Princip der Nachahmung ist auch für den Menschen überhaupt von grosser Wichtigkeit, indem er, wie wir aus der Naturgeschichte lernen, ein nachahmendes Thier ist, und zum Affengeschlechte gehört. Dieses kann nicht nur daraus bewiesen werden, indem man zeigt, daß der Ursprung der Sprache die erste Ver-

anlassung zur Erfindung in Künsten und Wissenschaften, und in allem, was zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gehört, blos Nachahmung war: sondern es ist auch leicht zu beweisen, daß die Grundlage seiner ganzen Thätigkeit, Nachahmung sey.

Die Begriffe der natürlichen Substanzen sind eine Wirkung der Nachahmung. Man bemerkt z. B. an dem Golde erstlich die gelbe Farbe (weil sie unter andern Merkmaalen des Goldes den stärksten Eindruck macht), alsdann die Härte, Schwere, Dichtigkeit, u. s. w. Die Einbildungskraft ahmet hierin der Natur des Goldes nach, indem sie sich diese besondern Eindrücke, als zu einer und derselben Substanz gehörig (wegen ihrer natürlichen Verknüpfung in Zeit und Raum) vorstellt; und durch öftere Wiederholung eben derselben Operation, wovon diese verschiedenen Eindrücke, als eine unzertrennbare Einheit angesehen, woraus der Begriff von Substanz entspringt. Die oftmalige Wahrnehmung der Verhältnisse solcher Substanzen zu einander (ihrer Coexistenz oder Succession, nach einer Regel), bringt wiederum die Begriffe von Ursache und Wechselwürkung hervor. Dieses alles geschieht blos durch Nachahmung der Natur. Diese Begriffe aber, und ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, machen die Hauptthätigkeit des Menschen aus.

Es ist aber zu bemerken, daß der Mensch, indem er kein besonderes Instinkt hat, d. h. keine besondere Art oder angebohrne Richtung seiner Thätigkeit nach

einem bestimmten Zweck, er sowohl (aus Mangel an Kräften oder Veranlassungen) von diesem Ziele zurückbleiben, als (aus Ueberfluß der Kräfte) dasselbe überschreiten, und sich eine eigene Laufbahn eröffnen kann; wozu Nachahmung zwar Veranlassung, keineswegs aber würkende Ursache seyn kann. Er kann Begriffe und Sätze a priori, d. h. aus sich selbst, hervorbringen, und dadurch den Gegenständen der Natur selbst Gesetze vorschreiben, worauf sich alle Wissenschaften a priori gründen. Er kann auch Ideale entwerfen, die keine, ihnen völlig entsprechende Gegenstände in der Natur haben, noch haben können. In diesem Betrachte können wir die Menschen füglich in drei Klassen eintheilen.

Die erste und natürlichste Klasse ist die der Nachahmer. Von dieser Art sind z. B. unter den Gelehrten diejenigen, die die Erfindungen ihrer Vorgänger wohl fassen, und dieselben (indem sie von ihrer Erfinder Fußstapfen nicht abweichen) zu vervollkommnen, und dem gemeinen Gebrauche anzupassen suchen. Ferner gehören hieher die Menschen aus der sogenannten feinen Welt, deren ganzes Bestreben darin besteht: die Empfindungs- und Handlungsarten anderer aufs Genaueste nachzuahmen, und sich ihnen so viel möglich ist, gleichzustellen. Bei ihnen kommt alles aufs Scheinen, nicht aber aufs Seyn an. Wobei es jedoch merkwürdig ist, daß das Frauenzimmer von dieser Klasse, ob zwar Veranlassung zu dieser Nachahmungssucht, dennoch derselben am Wenigsten unterworfen ist, sondern indem es sich mehrentheils von Laune und Eigensinn regieren läßt, Original

ist, und seine Lebensart als Muster zur Nachahmung aufstellt, worin sich das andere Geschlecht also fügen muß. Aber dieses im Vorbeigehn. *)

Zur zweiten Klasse gehören die Unkultivirten. Diese sind von diesem Ziele der Natur weit zurück. Daher ihre natürliche Trägheit, Ungeselligkeit, und Ungelehrigkeit.

Zur dritten Klasse gehören die, wenn ich sie so nennen darf, mehr als kultivirten Menschen. Von dieser Art sind die Genies oder Originalmenschen, die Selbstdenker und Erfinder in Künsten und Wissenschaften, die Entwerfer und Ausführer großer Plane, und überhaupt diejenigen, die die Dinge nicht blos betrachten wie sie sind, sondern wie sie seyn könnten und sollten. Von dieser Art sind in der Moral die ächten Stoiker, die das höchste Gut in sich selbst finden, gegen das, was gemeiniglich davon geglaubt wird. Ferner die wahren Reformatoren, die sich für das Beste des Menschengeschlechts haben aufopfern lassen, und dasselbe gezwungen haben, glücklich zu seyn; wie auch die Reformatoren in Wissenschaften, und Erfinder neuer Systeme.

Hieher gehört ein Plato, der sich über die sinnliche Welt hinwegzusetzen und den Ursprung alles Wahren und Guten, und überhaupt alles reellen Daseyns, außer der-

*) Ich will damit nicht behaupten, daß dieses nicht auch seine gute Seite hat. Es ist mir bekannt, wie viel dieses zur Geselligkeit und Verfeinerung der Sitten beiträgt. Aber man muß die Sachen von verschiedenen Seiten betrachten.

selben zu suchen sich bemühet hat. Ein Epikur, der die wahre menschliche Glückseeligkeit in der sinnlichen Welt selbst zu suchen, und sowohl von der einen Seite die Schreckbilder einer rohen und von der Vernunft verlassenen Einbildungskraft, als von der andern Seite die an sich leeren Vernunftideen, in sofern sie zu dieser Glückseeligkeit nichts beitragen, trotz allen Hindernissen zu bestreiten gewagt hatte; damit die Menschen, in dem ihnen von der Natur angewiesenen Würkungskreise verbleiben, und nicht aus Faulheit oder Uebereilung in einer höhern Sphäre sich verlieren, oder zu den Thieren sich herabwürdigen sollten, u. d. m.

Da aber sowohl die Klasse der unkultivirten, als die der mehr als kultivirten Menschen den kleinsten Theil derselben ausmachen, so kann man mit Recht blos die erste Klasse (die Kultivirten) für die natürlichsten halten; die andern beiden aber gleichsam für ein Spiel der Natur ansehen, indem die Eine, unter den zur Kultur vorgeschriebenen Gränzen zu bleiben, die andere aber dieselben zu überschreiten scheint. Der grösste Theil der Menschen scheint so wenig zur gänzlichen Gefühllosigkeit als zur bloßen Spekulation geschaffen zu seyn.

Nothwendigkeit, Würklichkeit, und das **aus beiden Zusammengesetzte.** Das Geschäft des Erkenntnißvermögens überhaupt besteht in einem Bewußtseyn der Einheit im Mannigfaltigen. Das Mannigfaltige sind Begriffe oder Vorstellungen, davon jede an sich, ein besonderes Bewußtseyn hervor-

bringt. Die Einheit iſt ihre Beziehung aufeinander im einzigen Bewußtſeyn.

Dieſe Einheit kann aber von dreierlei Art ſeyn. 1) Kann ſie in dem Mannigfaltigen ſelbſt gegründet ſeyn, ſo daß, um ſie hervorzubringen, nichts mehr nöthig iſt, als jeden Theil dieſes Mannigfaltigen ſeinem innern Weſen nach an ſich zu betrachten, und alsdann dieſe Theile untereinander zu vergleichen. Die auf dieſe Art hervorgebrachte Einheit enthält Nothwendigkeit. 2) Kann ſie, nicht in den Begriffen des Mannigfaltigen an ſich, d. h. der Objekte, ſondern in einer beſondern ſubjektiven Art (Form) ſie untereinander zu ordnen, beſtehn. Dieſe Einheit enthält Würklichkeit. 3) Kann ſie, ſo wenig in den Begriffen der Objekte an ſich, als in einer ſubjektiven Form an ſich liegen; ſondern objektiv in etwas, das den Begriffen zum Grunde liegt (in den reellen Objekten), und ſubjektiv in einer zufälligen Beſchaffenheit des Subjekts, als einer Bedingung derſelben, gegründet ſeyn; und alsdann enthält ſie unter dieſer Bedingung eine beſondere Art Nothwendigkeit, die Grade zuläßt, und in Anſehung ihrer Folgen der eigentlichen Nothwendigkeit ſich immer nähert, bis ſie ihr völlig gleich kommt.

Die Begriffe der Einerleiheit und Entgegenſetzung enthalten objektive Nothwendigkeit, und ſind der Grund der analytiſchen Urtheile; a iſt nothwendig a, oder a iſt nothwendig nicht non a. Die Begriffe der Coexiſtenz und Succeſſion enthalten Würklichkeit, und ſind der Grund der Wahrnehmungsurtheile a poſteriori. Die Wahrnehmung, daß a vorhergeht und b darauf folgt, oder auch

umgekehrt, macht, daß ich a und b für würklich halte. Die Begriffe der Coexistenz a priori aber, sind der Grund der Wahrnehmung a priori oder der Axiomen; z. B. eine grade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten. Die Categorien hingegen sind von der dritten Art. Ich habe z. B. immer wahrgenommen, daß a vorhergeht und b darauf folgt, nicht aber umgekehrt. Die Wahrnehmung der Folge überhaupt ist der Grund, warum ich sowohl a als b für würklich halte. Die immerwahrgenommene bestimmte Art dieser Folge (die sowohl in Ansehung meiner, als der Begriffe dieser Objekte zufällig ist) aber ist der Grund, warum ich nach der Wahrnehmung von a nicht blos b für würklich, sondern für nothwendigwürklich halte, und seine Existenz anticipire, indem diese Regel der Succession nicht in der subjektiven Form an sich, auch nicht in den Begriffen an sich, sondern in den diesen Begriffen zum Grunde liegenden Objekten gegründet seyn muß.

O.

Originalgeist ist ein solcher, der eine eigne Würkungsart hat, welche in der Mahlerei manière genannt wird; woran man seine Würkung erkennen und von allen übrigen unterscheiden kann.

Originalität und Genie, ob sie gleich mehrentheils beisammen angetroffen werden, sind doch voneinander unterschieden; jene bedeutet eine besondere Form, dieses aber einen vorzüglichen Grad der Würkung. Der Thierinstinkt ist mit beiden analogisch. Jede Thierart

hat eine eigene Würkungsart (Kunſttrieb) und eine vorzügliche Geſchicklichkeit (Fertigkeit ohne Uebung) im Würken. An den Franzoſen bemerkt man mehr Genie als an den Engländern; an dieſen aber mehr Originalität als an jenen. Montesquieux war mehr Genie, und Rouſſeau mehr Originalgeiſt, u. dgl.

P.

Pedanterie iſt eine ängſtliche Beobachtung des Unweſentlichen einer Handlung mit Vernachläſſigung des Weſentlichen.

Pedanterie in Behandlung der Wiſſenſchaften z. B. iſt Beibehaltung der einmal angenommenen Kunſtworte, obgleich die Worte aus der Sprache des gemeinen Lebens die Sache mit eben der Präciſion ausdrücken; einen gemeinen Gedanken, den jedermann im Munde führt, mit Beweis und Autorität zu bekräftigen zu ſuchen; unnöthige, in der Natur der zu behandelnden Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gegründete Eintheilung und Ordnung, u. dgl. Pedanterie in geſellſchaftlicher Unterhaltung iſt alles dasjenige, was die Unterhaltung aufhält, und ſchwerfällig macht; z. B. geſuchte Präciſion in Erklärung des Gegenſtandes der Unterredung; Strenge im Beweiſen; zweckmäßige Ordnung im Vortrage; Genauigkeit im Ausdrucke, u. dgl.

Derjenige alſo, der die wiſſenſchaftliche Methode für eine nothwendige Bedingung der Realität der Unterredung hält, iſt daher zu einer ſolchen Converſation un-

tauglich. Was den Andern verständlich ist, ist ihm unverständlich, und so auch umgekehrt. *)

Eine solche Conversation ist einem Traume ähnlich, worin das Wahre und das Falsche, das Regelmäßige und das Regellose sich einander wechselsweise durchkreuzet, worin keine bestimmte Art der Association (nach dem Verhältniß von Grund und Folge, der Kausalität, Aehnlichkeit, u. dgl.), keine bestimmte Ordnung in den Gliedern der Reihe, kein bestimmter Zweck außer der Unterhaltung selbst angetroffen wird.

Ist also der Uebergang von der einen Schattirung zur andern sanft, ist das Wahre nicht ganz strenge, und das Falsche nicht gar ungereimt, so wird der Zweck der Unterhaltung erreicht, und die Forderung einer objectiven Genauigkeit hierin Pedanterie.

Ist hingegen dieser Uebergang sprungweise, so geräth man dadurch in eben den unangenehmen Zustand, in dem sich derjenige befindet, der einen angenehmen Traum hat, so bald ihm träumt, daß es ein bloßer Traum sey. —

Eine solche Unterhaltung ist in der That tadelnswerth, und eine Folge der übertriebenen Popularität, wodurch die mehresten Menschen zu verstehn glauben, was sie doch nicht verstehen.

Besonders ist eine solche Unterhaltung tadelnswerth, wenn ihr Gegenstand von Wichtigkeit ist, dessen Natur und Eigenschaften genau bestimmt werden müssen, in-

dem ſie auf das menſchliche Leben einen großen Einfluß haben; wie z. B. die Moral, das Naturrecht, die Politik, u. dgl., wo es in Beziehung auf die menſchliche Glückſeeligkeit, nicht gleichviel iſt, welche Principien darin feſtgeſetzt, und welche Folgen daraus gezogen werden.

Wenn ich in einer Geſellſchaft ſagen höre: A hat gegen B unrecht gehandelt; ſo kann es mir nicht gleichviel ſeyn, ob das Faktum wahr oder falſch, und ob es den Grundſätzen gemäß, oder denſelben zuwider war, weil hier der gute Ruf eines Menſchen, und mithin auch ſeine Glückſeeligkeit auf dem Spiele ſteht; iſt daher das Faktum falſch, oder, wenn es auch wahr iſt, nicht den wahren Principien der Moral zuwider, ſo muß ich allerdings auf eine genaue Entwickelung dringen, ohne auf den Vorwurf der Pedanterie zu achten.

Es iſt nicht hinreichend, daß ich von der Falſchheit überzeugt, folglich vor deren Schaden ſicher bin; es müſſen es auch andere ſeyn. Ihr Urheber iſt ein falſcher Münzer; entdecke ich dieſen, ſo muß ich ihn der Regierung angeben. Es iſt nicht hinreichend, daß ich vor den Schaden ſicher bin; der Staat muß es ſeyn.

Betrifft es hingegen eine Behauptung, die zwar an ſich keine Realität haben mag, die aber durch die ſtillſchweigende Convention eine Realität erhalten hat, ſo kann ich es immer gut ſeyn laſſen. Es iſt gleichſam eine Papiermünze, die zwar keinen innern Werth hat, wobei aber doch niemand Schaden leiden kann. Man giebt ſie aus, wie man ſie eingenommen hat. Von dieſer

Art sind alle Höflichkeitsbezeigungen der feinen Welt, Glückwünschungen, Kondolenzen, u. dgl. Sie sind Zeichen der Empfindungen, die damit verknüpft seyn sollten. Sind sie es nicht, so verliert man nichts dabei. Man bezahlt mit gleicher Münze. Freilich müßte es sehr unangenehm seyn, oft lebhaft fühlen zu müssen, was die Menschen hätten seyn können und sollen, und nicht sind; hätte nicht die Gewohnheit dieses Gefühl erstickt.

Pflicht ist die objektive Nothwendigkeit, die in der Form der Vernunft (dem Satze der Identität) gegründet ist. Nehmlich die Form der Handlung eines vernünftigen Wesens muß so beschaffen seyn, daß sie als ein allgemeines Gesetz gedacht werden kann. Dieses drückt Herr Kant folgendermeise aus: ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden.

Nun muß man zwar gestehn: erstlich, daß diese Erklärung der Pflicht dem Sprachgebrauche gemäß sey, indem Pflicht einen Zwang bedeutet gegen die Neigung zu handeln. Niemand sagt, er sey verpflichtet seinen Neigungen zu folgen; nun giebt es aber außer der Neigung nichts, was einen Grund zur Pflicht abgeben könnte, als die Vernunft vermittelst ihrer nothwendigen Form. Zweitens muß man auch gestehn, daß eine solche Handlungsart möglich sey; jeder kann die Probe davon leicht machen.

Auf der andern Seite aber könnte man dagegen einwenden: 1) Daß, was den Sprachgebrauch anbe-

trifft, Pflicht zwar eine Handlung gegen irgend eine bestimmte Neigung, nicht aber gegen alle Neigung überhaupt bedeute. In diesem Sinne kann also Pflicht eine Handlung heißen, die zwar aus Neigung unternommen wird, der aber eine andere Neigung entgegengesetzt ist, deren Bekämpfung also Mühe kosten muß, obgleich die die Handlung bestimmende Neigung stärker als die andere ist. 2) Ist eine der Form der Vernunft gemäße Handlung zwar möglich, aber deswegen noch nicht nothwendig, indem auch das Gegentheil davon möglich ist. Die Vernunft ist also hierin blos causa formalis, keinesweges aber causa efficiens.

R.

Rache ist ein Streben, einem moralischen, d. h. mit freiem Willen begabten Wesen, das uns ein Uebel zugefügt hat, gleichfalls ein Uebel zuzufügen.

Daß die Ursache unsers Uebels ein moralisches Wesen seyn müsse, wenn sie ein Gegenstand unserer Rache seyn soll, ist offenbar. Kein Mensch übet an einem Thiere, vielweniger an einem leblosen Wesen Rache aus; und sollten wir zuweilen etwas Aehnliches bei einem Menschen bemerken, der wie z. B. ein Hund an dem Steine, der ihn trifft, sich rächt, so ist es blos Zorn, d. h. ein heftiges Streben, die Ursache des Uebels noch während der Würkung zu vernichten, und auf diese Art das Uebel selbst gleichsam in seiner Entstehung zu ersticken; keinesweges aber Rache, bei welcher das Uebel als schon entstanden gedacht wird.

Da wir nun keinen andern Grundtrieb im Menſchen kennen, als das Gute zu wählen, und das Böſe zu fliehen, hier aber das Uebel als ſchon geſchehen gedacht wird, und wir nicht einſehen, wie durch Zufügung eines Uebels, oder gar Vernichtung der Urſache unſers Uebels, daſſelbe gehoben oder etwas Gutes erlangt werden könne; ſo muß die Urſache des uns widerfahrnen Uebels, als Gegenſtand unſrer Rache, ein moraliſches, d. h. nach Vorſtellungen des Guten und Böſen handelndes Weſen ſeyn.

Wir ſetzen nehmlich voraus, daß die Perſon, die uns ein Uebel zugefügt hat, nach Motiven, d. h. nach der Vorſtellung desjenigen, was in Beziehung auf ſie gut iſt, gehandelt habe. Und da wir einen Trieb haben, das (zukünftige) Böſe zu fliehen; und aus der Erfahrung wiſſen, daß dasjenige, was in Anſehung unſerer böſe, in Anſehung der würkenden Perſon gut iſt; ſo haben wir einen Grund, dergleichen Uebel auch für die Zukunft zu befürchten. Dieſes zu verhüten, haben wir kein anderes Mittel, als daß wir den Motiven der auf dieſe Art handelnden Perſon andere Motiven entgegenſetzen, indem wir ihr durch die Rache die Vorſtellung des Uebels als einer Folge ihrer Handlung beibringen, wodurch wir ſie für die Zukunft davon abhalten.

Soll alſo die Rache gegründet ſeyn, ſo müſſen wir erſtlich durch ein richtiges Urtheil die Urſache unſers Uebels beſtimmen. Zweitens muß dieſe Urſache, wenn wir an ihr Rache ausüben wollen, eine moraliſche, d. h. nach Vorſtellungen des Guten und Böſen handelnde

Person seyn. Drittens darf die Rache sich nicht weiter erstrecken, als zu Verhütung dieses Uebels in der Zukunft, nöthig ist, sonst ist die Rache ungegründet, und Würkung einer transcendenten Einbildungskraft.

Eine gesetzmäßige Rache heißt Strafe. Gleiches mit Gleichem vergelten, ist zwar an sich nicht nothwendig, indem jedes Uebel, das als Folge einer Handlung gedacht wird, wenn es nur dem Guten, das gleichfalls als Folge dieser Handlung gedacht wird, das Gleichgewicht hält, von der Handlung abzuhalten hinreichend ist. Es dient blos zur Erkenntniß des Uebels als Folge der Handlung, und ist daher, wenn diese Erkenntniß auf keine andere Art hervorgebracht werden kann, nothwendig. Ferner ist dieses auch, zwar nicht der ganz richtige, aber doch in Ansehung unserer der einzige Maßstab, die Strafe zweckmäßig zu bestimmen.

Recht ist dasjenige, was in Ansehung seiner zufälligen Beschaffenheit durch eine Regel bestimmt wird.

Eine rechte (gerade) Linie ist diejenige, die in Ansehung der Richtung ihrer Theile durch eine Regel (deren Schema das Lineal ist) bestimmt wird. Ein rechter Winkel ist derjenige, der durch eine Regel (daß die Linien, die ihn einschließen, auf einander perpendikular sind) bestimmt wird, u. dgl.

Im engsten Verstande bedeutet Recht das Zufällige in den Handlungen des freien Willens, das durch irgend eine Regel bestimmt wird. Diese Regel selbst aber ist entweder ganz willkürlich, d. h. sowohl ohne Absicht auf Hervorbringung eines bestimmten Objekts, als Zweck;

als auch ohne Rücksicht auf die Form der Vernunft selbst. Oder sie ist zwar willkürlich im erstern, nicht aber im letztern Betracht. Im letztern Falle heißt das dadurch bestimmte Recht das moralische und ist kategorisch.

Oder die Regel wird auch in Absicht auf einen bestimmten Zweck, durch das Verhältniß der Mittel zu demselben bestimmt. Das dadurch gegründete Recht ist also blos hypothetisch. Es ist daher zwar nicht a priori allgemein, kann aber dennoch a posteriori allgemein seyn; wenn man nehmlich durch Induktion beweisen kann, daß dieser Zweck den Menschen allgemein ist, und heißt alsdann das Naturrecht.

Es giebt aber noch eine Art Recht, das zwar durch einen Zweck bestimmt wird, der aber nicht der Zweck des Menschen (Glückseeligkeit), sondern Zweck der Natur (Vollkommenheit) ist. Dieses Recht hat nur dadurch einen Gebrauch, weil man aus der Erfahrung zeigen kann, daß der Zweck des Menschen nothwendig vom Zwecke der Natur abhängt.

Das willkürliche Recht hat einen moralischen negativen Gebrauch, nehmlich in sofern es den Neigungen zuwider ist. Das formale Recht hat außer diesem noch einen positiven Gebrauch, in sofern es nicht nur den Neigungen zuwider ist, sondern auch einen positiven Grund in der Vernunft selbst hat. Es ist nur die Frage, ob die Vernunft als ein bloßes Erkenntnißvermögen, ein Motiv zu Handlungen abgeben könne?

Das Recht in Beziehung auf Erlangung eines Zwecks giebt Regeln der Klugheit. Das positive Recht

hält das Mittel zwischen dem blos willkürlichen und dem Naturrechte, indem es zwar von diesem abgeleitet wird, aber je weiter man in dieser Ableitung kommt, desto mehr Willkürliches sich darin einschleichen muß. Das jetzige positive Recht kann so wie die jetzigen Sprachen so wenig willkürliches als Naturrecht genannt werden.

Reiz ist Schönheit in Bewegung. Schönheit ist eine klarwahrgenommene Regel im Objekte. Reiz ist die beständige Veränderung dieser Regel, oder der unmerkliche Uebergang von einer Regel zur andern, oder die beständige Veränderung der Hogarthischen Schönheitslinie, ohne daß sie je aufhört Schönheitslinie zu seyn, wie etwa die Wellen des Meeres, u. dgl.

Ein schönes Frauenzimmer, deren Wangen und Kinn in einer steten Wellenbewegung sind, erreget Reiz, u. dgl. Die Ursache des Reizes ist ein Streben, die Schönheit zu fixiren, und eine angenehme Täuschung, die durch ihre stete Veränderung verursacht wird.

Religion ist die Idee von etwas (in Ansehung unserer Unbestimmten) außer der Natur, das auf die Natur Einfluß hat, und daher Motiv zu freiwilligen Handlungen wird.

Nothwendige und allgemeingültige Religion ist subjektiv positiv, objektiv aber blos negativ. Sie beruhet auf der Natur der Vernunft selbst, welche das Vermögen ist, in den Objekten dasjenige vorauszusetzen, was zwar in der Darstellung nie angetroffen werden, wozu sie sich aber ihrer Natur nach bis ins Unendliche immer nähern kann.

Wir haben eine Menge Beispiele dieser Art in der Mathematik. Das Methodum indivisibilium setzt voraus, daß eine Linie aus Punkten, eine Fläche aus Linien, und ein Körper aus Flächen bestehe, obgleich in der That die stetigen Grössen bis ins Unendliche theilbar sind. Aber da sie aus eben dem Grunde sich diesen Grenzen bis ins Unendliche immer nähern, so setzt die Vernunft mit Recht voraus, daß sie schon diese Grenzen völlig erreicht haben; wodurch, obgleich nicht ihre Würkung (opus), dennoch ihr Würken (operatio) unbegrenzt bleibt.

So bestimm. auch die Exhaustionsmethode, die Eigenschaften eines Zirkels z. B. durch ein um denselben und ein in demselben beschriebenes, reguläres Polygon, die sich einander immer nähern, ohne sich doch vereinigen zu können, unter Voraussetzung dieser Vereinigung. Und so ist es auch mit der Rechnung des Unendlichen beschaffen. Wir finden auch dergleichen Ideen in andern Wissenschaften. Von dieser Art ist die Idee der höchsten Glückseligkeit; der vollkommensten Staatsverfassung; des allgemeinen Friedens, u. dgl.

Nun aber wissen wir aus einer unveränderlichen Wahrnehmung, daß gewisse Erscheinungen auf gewisse andere beständig folgen. Wir bekommen dadurch nicht nur besondere Regeln, die sich auf besondere Objekte beziehen, sondern auch eine allgemeine Regel, die sich auf die Folge der Objekte aufeinander überhaupt beziehet; daß nehmlich jedes bestimmte Objekt einem andern gleichfalls bestimmten Objekte vorhergehen, und wiederum auf ein anderes bestimmtes Objekt folgen muß.

Dieſes zwinget uns, kein Objekt als gegeben ohne ein anderes ihm vorhergehendes gleichfalls als gegeben zu denken. Wir können alſo in der Natur, d. h. in der Reihe der nach dieſer Regel aufeinanderfolgenden Objekte, die erſte Urſache, d. h. ein Objekt, das auf kein anderes folgt, worauf aber ein Objekt der Natur, auf dieſes ein anderes, u. ſ. w. nothwendig folgt, nirgends antreffen, weil dieſes wider die angenommene Regel iſt. Wir ſind daher vermöge der Natur unſerer Vernunft gezwungen, dieſe Reihe nie als vollendet zu denken, d. h. dieſe erſte Urſache zu ſuchen. Dasjenige was alſo geſucht wird, iſt zwar kein beſtimmtes Objekt (indem ein Objekt bloß in der Natur durch dieſe Regel beſtimmt gedacht werden kann), ſondern eine nothwendige Idee, ohne welche die Natur ſelbſt nicht ſtatt finden könnte.

Die darauf gegründete Religion iſt alſo ſubjektiv, d. h. in Rückſicht auf die Natur unſerer Vernunft und ihres Gebrauchs, poſitiv; objektiv aber, d. h. als ein durch innere Merkmaale beſtimmtes Objekt betrachtet, bloß negativ, d. h. die Vernunft fordert, daß wir kein beſtimmtes Objekt unter dieſer Idee denken ſollen.

Dieſe Religion iſt alſo für jedes vernünftige Weſen nothwendig und allgemeingültig. Sie hat für daſſelbe ein doppeltes Intereſſe: a) in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Erkenntniß; b) in Anſehung des Verſtandgebrauchs, welcher darin beſtehet, die Dinge die einem Verhältnißbegriffe ſubſumirt werden ſollen zu beſtimmen. Dieſe Religion, vermöge der ihr zum Grunde liegenden Idee aber, befiehlt die Erweiterung dieſes

Verſtandgebrauchs bis ins Unendliche, ſo daß man zu jedem Dinge ſeine Urſache, zu dieſer wiederum die ihrige, u. ſ. w. bis ins Unendliche ſuchen, und alſo ſeine Erkenntniß der Dinge ohne alle Einſchränkung erweitern ſoll. b) In Anſehung des Vernunftgebrauchs, welches in der That nichts anders, als die Erweiterung des Verſtandgebrauches iſt. c) In Anſehung des praktiſchen Gebrauches, welcher auf dem Vorhergehenden beruhet. Dieſer beſteht darin, zu jedem hypothetiſch angenommenen Zweck des freien Willens die Mittel zu beſtimmen. Dieſe Religion aber, vermöge der ihr zum Grunde liegenden Idee einer höchſten Urſache, die nicht anders als durch den höchſten Zweck in ihrer Wirkung beſtimmt wird), befiehlt uns, nicht nur die Mittel zu irgend einem hypothetiſch angenommenen Zweck überhaupt, ſondern auch zu dem höchſten Zweck, der durch die höchſte Erkenntniß der Dinge und ihrer Verhältniſſe zu einander beſtimmt wird, zu ſuchen; und ob wir gleich dieſen nie völlig erreichen können, ſo können wir uns ihm doch bis ins Unendliche nähern. Es iſt aber der höchſte Zweck für den Menſchen ſeine höchſte Glückſeeligkeit; dieſe aber erkennt die Vernunft als mit ſeiner höchſten Vollkommenheit nothwendig verknüpft, folglich befiehlt uns dieſe Religion, das Streben nach der höchſten Vollkommenheit.

Aus dem allen läßt ſich nun das, was ich anfangs geſagt habe, daß dieſe Religion ſubjektiv poſitiv, und objektiv negativ iſt, erklären. Denn dieſe Idee iſt in der Natur unſerer Vernunft gegründet. Sie iſt daher ſubjektiv poſitiv, d. h. etwas Reelles, welches in Anſe-

hung unserer reelle Folgen hat. Sie ist aber als bloße Idee, der in der Erfahrung kein Objekt gegeben werden kann, objektiv negativ, d. h. sie besteht uns, kein Objekt als dadurch bestimmt zu denken, indem dieses ihrer Natur als Idee widerspricht.

Eine jede besondere Religion legt nicht blos die Idee des allervollkommensten Wesens, sondern auch ein Objekt, dem dieselbe zukömmt, zum Grunde. Nun ist aber die Vernunft nicht nur nicht berechtigt, ihre Idee einem Objekte außer derselben beizulegen, sondern sie geräth auch dadurch in einen Widerspruch. Denn wenn sie diese Idee einem Objekte beilegen soll, so muß es ein Objekt der Erfahrung seyn (weil es kein anderes für uns giebt); kein Objekt der Erfahrung aber kann dieser Idee völlig gemäß seyn. Es entspringt also nothwendig daraus ein sich selbst widersprechender Antropomorphismus. Aber dennoch kann jede besondere Religion für diejenigen, die sich zu ihr bekennen, einen besondern subjektiven Gebrauch haben. Sie muß aber in Ansehung des Grades ihrer Vollkommenheit, durch den Grad ihrer Annäherung zu der nothwendigen und allgemeingültigen Religion, bestimmt werden.

Reue ist ein Wunsch (Streben des Willens), daß eine von uns freiwillig ausgeübte Handlung nicht ausgeübt seyn möchte, indem wir sie uns als den Grund eines (in Beziehung auf uns) gegenwärtigen Uebels vorstellen.

In diesem Affekte gerathen wir mit uns selbst in Widerspruch, indem wir wollen, daß das Geschehene ungeschehen sey, welches unmöglich ist.

Die Reue iſt mit einer unangenehmen Empfindung, die von der unangenehmen Empfindung des gegenwärtigen Uebels verſchieden iſt, verknüpft; nehmlich mit einer Empfindung, die aus der Vorſtellung der Unmöglichkeit der Befriedigung unſers Wunſches entſpringt.

Ferner zeigt die Reue, daß unſer freier Wille durch Motiven, d. h. durch Vorſtellungen des Guten und Böſen beſtimmt wird, indem wir uns das gegenwärtige Uebel als einen der Handlung entgegengeſetzten Grund vorſtellen, der in Vergleichung mit dem ihm entgegengeſetzten, die Handlung würklich beſtimmenden Grunde das Uebergewicht erhalten hätte.

Dieſes kann freilich in Anſehung der Begriffe ſeine völlige Richtigkeit haben, keinesweges aber in Anſehung des darunter ſubſumirten Objekts ſelbſt, weil dieſe beiden ſich einander entgegengeſetzten Motiven (den Geſetzen der Natur nach) auf daſſelbe nicht zugleich haben würken können; woraus folgt, daß eine vernünftige Reue blos in der Vorſtellung des gegenwärtigen Uebels als eine Folge unſerer Handlung, und deſſen Verhütung in der Zukunft, keinesweges aber in irgend einer unangenehmen Empfindung beſtehen könne.

S.

Schamhaftigkeit iſt eine Furcht vor Verachtung, und die Folge der Ehrbegierde; und ſo wie dieſe ein Trieb iſt, bei andern gegen ſich das Gefühl der Achtung zu erregen, ſo iſt jene ein Trieb, bei andern das Gefühl der Verachtung gegen ſich, zu vermeiden.

Die Achtung wird durch freiwillige Handlungen, die wider die Neigung sind, die Verachtung aber durch gezwungene Handlungen, die in sofern wider die Neigungen sind, hervorgebracht. Die Neigungen selbst sind in der Mitte zwischen beiden, und erregen Achtung oder Verachtung nach dem Grade ihrer Näherung zu der einen oder der andern dieser Extremitäten.

So wie die freiwilligen Handlungen bei andern Achtung für die handelnde Person, bei dieser wieder um Achtung für sich selbst (edeln Stolz) erregen, so erregen die gezwungenen Handlungen bei andern Verachtung gegen die handelnde Person (Schande) bei dieser aber Schamhaftigkeit.

Man schämt sich gemeiniglich solcher Handlungen, die die Mediziner die Unfreiwilligen nennen, wie z. B. der Ausleerungen und der dazu gehörigen Organe, u. d. g. Die feine Welt sucht daher, um das Ekle bei dergleichen nothwendigen Handlungen zu vermeiden, darin so viel Freiwilliges hineinzubringen, als sich nur thun läßt. Dadurch verwandeln sie den Trieb nach Nahrungsmittel in gesellschaftliche Unterhaltung, und den Geschlechtstrieb in Galanterie, u. d. g.

Schönheit ist die angenehme Empfindung einer (ohne Beziehung auf irgend einen Zweck) klar wahrgenommenen Regel, die als Einheit im Mannigfaltigen anzutreffen ist.

Je mehrere Einheiten oder Regeln zugleich wahrgenommen werden, desto größer ist der Grad der Schönheit. Je größer aber das Mannigfaltige ist, desto länger dauert das Vergnügen der Schönheit, und desto

größer ist es folglich im letzten Momente; indem der Eindruck der Schönheit in jedem Momente erneuert wird, und sich zu dem Vorhergehenden (dessen Würkung ohne eine Gegenwürkung immer fortdauert) gesellt, wodurch eine immer vermehrte Würkung entspringt.

Dieser Erklärung zufolge, die mit der Baumgartenschen: pulchritudo est perfectio phaenomenon sowohl, als mit der Kantischen: Schönheit ist Zweckmäßigkeit ohne Zweck, übereinstimmt, muß alles, was durch Nachahmung gefällt, vom eigentlichen Schönen ausgeschlossen werden. Dieses gehört freilich mit zu den Vergnügungen der Einbildungskraft, nicht aber zum Schönen in der genauen Bedeutung dieses Wortes.

So gehört auch nicht zum eigentlichen Schönen alles dasjenige, was eine bestimmte Würkung zum Zweck hat (Erregung einer Empfindung, Leidenschaft, u. d. g.). Der Begriff der Haltung z. B. in der Mahlerei und andern schönen Künsten, gehört nicht zur eigentlichen Schönheit, indem die Haltung nichts anders ist, als eine der Natur des nachgeahmten Objektes (wenn es ein Werk der Nachahmung ist) oder der dadurch abgezweckten Würkung angemessene Ordnung der Theile eines Ganzen in Beziehung auf den Beobachter.

Wo diese Haltung also fehlt, muß freilich auch das Werk (das nach seinem Zwecke beurtheilt wird) nothwendig anstoßen. An einem festen aufrechten Körper, der mit angestrengten Muskeln unter der Last der Erdkugel seinen Rücken beugt, findet die Seele unter der Gestalt des Atlas nichts Anstößiges; die Vorstellung derselben

Figur in derselben Stellung, die statt jenes Balls eine gläserne Laterne trägt, beleidigt uns. Warum? weil die Vorstellung als Nachahmung der Natur falsch ist, indem wir in der Natur keinen starken Kerl sich unter der geringen Last einer gläsernen Laterne beugen sehen. Ist aber die Absicht dabei, Ehrfurcht und Bewunderung für diese mächtige Gottheit einzuflößen, so wird der Zweck dadurch verfehlt, indem diese Vorstellung statt Ehrfurcht und Bewunderung, Lachen erregen muß. Eine runde Säule auf einem kubischen Fußgestelle erreget Gefallen wegen der Angemessenheit der Stütze zur Last; ein viereckigter Obelisque, der auf einer Kugel steht, erregt bei aller sichtlichen Vollkommenheit, die er sonst haben mag, eine unangenehme Empfindung. Warum? Weil es dem Zwecke unangemessen ist. Und so ist es in allen dergleichen Fällen beschaffen.

Der Mangel des eigentlichen Schönen, oder der Einheit im Mannigfaltigen ist gar kein Gegenstand der Aesthetik; er erreget also keinen Mißfallen, sondern ist blos gleichgültig. Der Mangel an Haltung hingegen erreget einen positiven Widerwillen. Man muß daher diese beiden genau voneinander unterscheiden. *)

*) Ich kann mich daher nicht genug über meinen scharfsinnigen Freund H. Prof. M. Herz verwundern, der in seinem Versuche über den Geschmack die Haltung zum Hauptmomente der Schönheit macht, da er doch selbst anfangs die Schönheit durch etwas, das an sich ohne Beziehung auf irgend einen Zweck Gefallen erregt, bestimmt. Der Begriff von Haltung hingegen nie ohne einen Zweck (Nachahmung der Natur, oder Erregung einer Empfindung) gedacht werden kann.

Schwärmerei ist ein Streben, einem Gemüthszustande gemäß, ein Objekt hervorzubringen, und dennoch zu glauben, daß dieser Gemüthszustand durch die Natur des Objekts an sich hervorgebracht worden sey.

Die Schwärmerei ist also von einer bloßen Ausschweifung der Einbildungskraft unterschieden, indem diese einen unbestimmten Zweck, nehmlich Beschäftigung des Geistes überhaupt, jene hingegen einen bestimmten Zweck hat, nicht zwar die Hervorbringung eines Objekts, sondern Unterhaltung dieses Gemüthszustandes selbst. Schwärmen wird von den Bienen gebraucht, die in einem bestimmten Raume, wo sie ihre Nahrung finden, in steter Bewegung sind. Der Schwärmer hat sich einen Gegenstand, bei dessen Beschauung er aber, indem dieser Gegenstand objektiv nicht völlig bestimmt ist, nicht ruhig bleiben kann, sondern in steetem Bestreben ist, denselben auf allerhand Art und Weise seinem Gemüthszustande gemäß zu bestimmen.

Seele ist ein Vermögen sich seiner selbst und anderer Dinge außer sich bewußt zu seyn.

Der Unterschied zwischen den Idealisten, Dualisten, und Materialisten betrifft, wie ich dafür halte, blos den Sprachgebrauch, nicht aber die Sache an sich.

Nach dem Systeme der Idealisten existirt blos die Seele. Denn das Kriterium der Existenz (Wirklichkeit) ist die Determinatio omni modo. Die Materie außer dem Vorstellungsvermögen, die dem ihm gegebenen Stoffe zum Grunde liegt, aber ist an sich durch nichts bestimmt. Sie ist ein transcendentales Etwas, das

als Bedingung aller Vorstellungen überhaupt gedacht werden muß. Also nur die besondere Modifikation des Bewußtseyns macht das Gegebene in der Empfindung zu einem besondern Stoff; so wie auch die Verknüpfung des Mannigfaltigen dieses Stoffs ihm die besondere Form giebt. Also blos als Modifikation der Seele hat sowohl der Stoff an sich, als in Verknüpfung mit seiner Form zu einer besondern Anschauung, sein Daseyn. Folglich, hat sowohl der Stoff, als der daraus entspringende Körper kein würkliches Daseyn außer der Seele. Das Daseyn der Seele an sich aber muß dem Daseyn des Stoffs, als Modifikation in derselben vorausgesetzt werden; folglich existirt blos die Seele.

Nach dem Systeme der Materialisten kann die Seele an sich als ein allgemeines Vermögen, das sich auf alle Objekte überhaupt bezieht, und nur durch, auf eine besondere Art gegebene Objekte bestimmt wird, nicht existiren. Hingegen muß die Materie als ein besonderes Objekt auch an sich, d. h. ehe sie auf die Seele als Modifikation bezogen wird, bestimmt gedacht werden, weil durch die Operation der Seele blos in ihr selbst, nicht aber in der Materie eine Modifikation hervorgebracht wird. Folglich kann nur die Materie existiren.

Nach dem Systeme der Dualisten kann sowohl der Seele, als der Materie, an sich eine (ob zwar nicht unabhängige) Existenz beigelegt werden, weil die Seele in der Operation selbst, sowohl durch eine besondere Materie als Form bestimmt wird. So wird auch der Körper, sowohl in Ansehung seiner Materie, als Form bestimmt. Folglich kommt beiden Existenz zu.

Alle diese Sektirer aber dürfen sich nicht einfallen lassen, wenn sie sich selbst nur verstehn wollen, von einer unabhängigen Existenz zu sprechen, weil sowohl die Seele ohne den Körper, als der Körper ohne die Seele ein transcendentales Objekt ist, das durch nichts bestimmt wird. Das Materielle in der Empfindung (das Rothe; G.) kann nur in der Empfindung bestimmt erkannt werden; so wie auch diese Modification nur als den Stoff bestimmend bestimmt gedacht werden kann.

Hieraus erhellet, daß die ganze Streitigkeit nicht die Sache selbst, sondern ihre Benennung betrifft. Die Idealisten verstehen unter Materie, das dem Gegebenen in der Empfindung außer der Seele zum Grunde liegende Etwas. Sie leugnen daher mit Recht, daß die Materie, in diesem Sinne genommen, existiren könne, welches auch ihre Gegner zugeben müssen. Sie nennen aber Seele nicht ein unbestimmtes, sich auf alle Objekte beziehendes Bewußtseyn überhaupt, sondern ein bestimmtes Bewußtseyn; folglich kommt der Seele in diesem Sinne genommen, allerdings Existenz zu, welches abermals von niemanden bestritten wird.

Die Materialisten hingegen verstehen unter Materie nicht das dem Gegebenen in der Empfindung zum Grunde liegende Etwas, sondern dieses Gegebene selbst; sie behaupten daher mit Recht, daß die Materie in diesem Sinne genommen, als ein bestimmtes Ding existire. Sie verstehen auch unter Seele das Bewußtseyn überhaupt, das sich auf alle Objekte bezieht. Sie behaupten daher mit Recht, daß die Seele, in diesem Sinne

genommen, nicht exiſtiren könne; welches ihnen wiederum von niemanden ſtreitig gemacht wird.

Die Dualiſten verſtehen ſowohl unter Seele als unter Materie kein Ding an ſich auſſer der Vorſtellung, ſondern ihre Erſcheinungen in derſelben. Sie behaupten daher mit Recht, daß beyden auf gleiche Art Exiſtenz zukommen muß, welches ihnen gleichfalls auch von den beiden vorhergehenden Sekten zugegeben wird.

Was aber ſowohl Seele als Materie an ſich betrachtet anbetrifft, ſo kann man in der That ſo wenig behaupten, daß ſie exiſtiren, als daß ſie nicht exiſtiren, weil das Ding an ſich nicht nur ein tranſcendentaler, ſondern gar kein Gegenſtand unſerer Erkenntniß iſt.

Sollen und müſſen ſind beide zwar einerley mit demjenigen, was ein Gegenſtand des Willens iſt, aber mit dieſem Unterſchiede, daß müſſen einen hypothetiſchen, und ſollen einen kategoriſchen Imperativ ausdrückt.

Dieſes bezieht ſich auf den unmittelbaren Gegenſtand des Willens, und iſt in Anſehung ſeiner gleichſam ein Axiome, wovon ſich weiter kein Grund angeben läßt. Jenes hingegen bezieht ſich auf den mittelbaren Gegenſtand des Willens, der nicht an ſich, ſondern blos unter Vorausſetzung des Unmittelbaren, zu dem er im Verhältniſſe der Mittel zum Zwecke ſtehet, nothwendig wird.

Wenn man befiehlt, ſo ſagt man, du ſollſt, wenn man aber räth, ſo ſagt man, du mußt (um deinen Zweck zu erreichen) dieſes oder jenes thun. Hieraus läßt ſich eine Stelle in Leſſings Nathan der Weiſe erklä-

ren, wo Nathan zum Derwisch sagt: kein Mensch muß müssen, und ein Derwisch muß? Nehmlich der Derwisch sagte, er hätte sein Amt vom Sultan annehmen müssen (um einen gewissen Zweck dadurch zu erreichen); worauf ihm Nathan antwortete: kein Mensch muß müssen, d. h. man ist nicht zu dem Mittel an sich gezwungen, sondern blos unter Voraussetzung des Zwecks; du mußt also erst zeigen, daß dieser Zweck an sich eine moralische Nothwendigkeit hat, und nur alsdann kannst du dich in Ansehung der Mittel rechtfertigen.

Spiel ist dem Geschäfte entgegengesetzt, in sofern in diesem die Erhaltung eines äußern Objekts Zweck, und die Operation des Subjekts Mittel dazu ist. In jenem hingegen ist es umgekehrt; die Operation des Subjekts ist Zweck, und das als Zweck gedachte Objekt blos Mittel dazu.

Es mengen sich aber zuweilen im Spiele auch äußere Zwecke (Geldgewinn u. dgl.) mit unter; alsdann ist es aus Ernst und Spiel zusammengesetzt.

Das Befriedigen der Bedürfnisse ist eine Mittelart zwischen Geschäft und Spiel, indem die Operation des Subjekts zwar Mittel zur Erlangung eines Zwecks, dieser Zweck aber nicht ein äußeres Objekt, sondern ein Zustand des Subjekts ist. Die in diesem Zustande angenommene ernsthafte Mine hat etwas Komisches an sich (besonders in solchen Fällen, worin die Menschen selten beobachtet werden), weil man gemeiniglich mit einer ernsthaften Mine einen zu erlangenden äußern Zweck zu verknüpfen pflegt.

Sprache in der allgemeinsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch Zeichen überhaupt. Sprache in der engsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch artikulirte Töne.

Die Zeichen sind entweder natürlich oder willkürlich. Jene sind Bestandtheile der Synthesis, oder wesentliche Stücke des dadurch bezeichneten Objekts selbst; sie sind zum Theil **Darstellungen**, zum Theil aber blos **Vorstellungen des Objekts**, wie z. B. ein Gemählde. An sich betrachtet sind sie Darstellungen; durch ihre Beziehung auf die übrigen Bestandtheile der Synthesis, nach dem Gesetze der Association sind sie Vorstellungen der ganzen Synthesis. Diese sind keine Bestandtheile der Synthesis, sondern ganz verschiedne Objekte, die blos willkürlich mit den dadurch bezeichneten Objekten in eine Association gebracht worden sind.

Es kann aber auch eine Art Zeichen geben, die zum Theil natürlich, zum Theil aber willkürlich sind; nehmlich die Zeichen können in Ansehung der Objekte an sich willkürliche, in Ansehung ihrer Verbindung untereinander aber, natürliche Zeichen seyn, oder auch umgekehrt.

Die barbarischen Sprachen sind in Ansehung der Objekte selbst natürliche Zeichen, indem sie mahlerisch sind. In Ansehung der Verbindung der Objekte aber sind sie willkürliche Zeichen, indem sie keine Ableitungen und Zusammensetzungen haben, d. h. die Ausdrücke haben untereinander nicht eben dieselbe Verbindung, die die Objekte der Natur selbst haben. Lord Monboddo zeigt, dieses durch das Beispiel der Huronischen

Sprache.*) Ich will hier seine eigenen Worte anführen.

„Zuerst, sagt er, giebt es in dieser Sprache nichts von Ableitung oder Zusammensetzung; so daß, was auch immer für Analogie zwischen Worten in ihrer Bedeutung seyn mag, sie gar keine in ihrem Schalle haben. Die Huronen haben demnach nicht die Kunst erlangt, wodurch eine Sprache miteinander verbunden, und die Zahl verschiedener Töne sehr abgekürzt wird. Die Folge davon ist, daß, wenn ihre Sphäre des Lebens nicht sehr enge wäre, es eine solche Menge von Worten, die gänzlich voneinander verschieden sind, geben würde, daß das Gedächtniß überladen, und die Sprache zu schwer und lästig zum Gebrauch werden würde."

„Zweitens, Substanzen werden gemeiniglich nicht allein ausgedrückt, sondern in Gesellschaft mit ihren Eigenschaften, und oft mit Handlungen, die sie betreffen, wie hernach wird bemerkt werden. Selbst die gemeinen Verhältnisse von Vater, Mutter, Oheim, Tante, werden nicht schlechtweg für sich, sondern mit den Zusätzen, mein, dein, sein, und durch Worte, die ganz voneinander verschieden sind, angezeigt."

„Drittens ist in der Sprache keine Eigenschaft ohne die besondere Substanz, an der sie sich befindet, ausgedrückt. Denn es ist in der ganzen Sprache kein Adjektiv, d. h. ein Wort, welches eine an einem unbestimmten

*) Monboddo, von dem Ursprunge und Fortgange der Sprache, 1tes Buch, 2tes Kap. S. 339. u. f. w.

Subjekte befindliche Eigenschaft andeutet; weit weniger haben sie abstrakte Nennwörter, die von Adjektiven herstammen, als, Güte, Bosheit, und dergleichen. Sie haben also kein Wort, welches gut oder böse ausdrückt; sondern Worte, welche: ihr seyd gut, oder: ihr seyd böse, bedeuten."

„Viertens, in Handlungen machen sie gemeiniglich nicht den obenerwähnten Unterschied zwischen der Handlung, dem Handelnden, dem Objekte der Handlung, und der Art und Weise derselben; sondern drücken sehr oft alles zusammen durch eben dasselbe Wort aus. Daher kömmt es, wie unser Autor in seiner Vorrede bemerkt, daß sie ein: Menge Worte haben, die eben so viele Sätze sind. So drücken sie mit einem Worte aus: Es ist Wasser in dem Eimer; durch ein anderes ganz verschiedenes Wort: Es ist viel Wasser da; durch ein drittes, von beiden verschiedenes: Ihr habt das Wasser ins Feuer umgeworfen. Aber durch ein und eben dasselbe Wort drücken sie aus: Du wirst sehr erfreuet darüber seyn, und: Du bist sehr erfreuet darüber. Ihre Zeitwörter drücken gemeiniglich die Handlung mit dem Objekte der Handlung aus, und nur sehr wenige deuten die Handlung schlechtweg an sich selbst an. So giebt es kein Wort, welches schlechtweg, schneiden, bedeutet; aber viele, welche Fisch schneiden, Holz schneiden, Kleider schneiden, den Kopf, den Arm abschneiden, u. s. f. anzeigen. Eben so haben sie kein Wort, das die einfache Idee: geben, andeutet; aber es sind zwei bis drei Seiten in unsers Autors Wörterbuche mit Wörtern angefüllt,

welche bedeuten: verschiedene Dinge geben. Dieß verwickelt wieder ihre Worte so sehr, daß ohne den obengemeldeten Grund, ihre Sprache nicht zu den gemeinschaftlichen Absichten des Lebens dienen könnte."

„Zweitens, was Zeiten, Zahlen und Personen anlangt, so sagt unser Autor in seiner Vorrede, daß sie sie gemeiniglich nicht anders, als durch den Accent oder Ton unterscheiden; und auf eben die Weise unterscheiden sie, ob das Zeitwort bejaht oder frägt? Die verschiedenen Zeiten, Zahlen, und Personen also werden gemeiniglich durch eben dasselbe Wort ausgedrückt; oder haben sie verschiedne, so sind es ganz verschiedne, miteinander unverbundene Worte. So wird, Ich habe gesagt, Du hast gesagt, Er hat gesagt, durch ganz verschiedene Worte ausgedrückt; — Ich habe es gesagt, durch ein viertes Wort, das keinem von den andern dreien gleicht; und ich habe ihm gesagt, durch ein fünftes, ebenfalls ganz verschiedenes Wort."

„Sechstens, giebt es weder in der Huronischen Sprache, noch in einer von den beiden andern (in der Galibischen und Caraibischen), so viel ich entdecken kann, ein Wort, welches ein höheres Genus, als Thier oder Pflanze, und weit weniger, Materie, Raum, Wesen, oder dergleichen metaphysische Entitäten anzeigte. Dieß bemerkt la Condamin von der Sprache der Wilden, die er an den Ufern des Amazonenflusses sah, welche Worte von einer so ungeheuren Länge haben; und es ist von allen barbarischen Sprachen ohne Ausnahme wahr. In dem, was ich eben gesagt, hoffe ich den Grund dieser

so allgemeinen Eigenheit jener Sprachen hinlänglich erklärt zu haben."

„Zuletzt, was Syntax betrifft, so scheinen sie gar keine zu haben; denn sie haben weder Präpositionen, noch Conjunktionen. Sie haben keine Geschlechter, Zahlen, oder Fälle für ihre Stammwörter, noch Modos für ihre Zeitwörter. Kurz sie haben, so viel ich entdecken kann, kein Mittel, die Worte oder Sätze miteinander zu verbinden. Es ist dies auch keine Eigenheit ihrer Sprache allein; in der Galibischen und Caraibischen Sprache ist es eben so, wie uns die Schriftsteller berichten, die eine Nachricht von diesen Sprachen gegeben haben, obgleich keine von beiden so roh und unvollkommen als die Huronische ist. Jene Wilden wie, ob sie gleich Worte erfunden haben, gebrauchen sie wie unsere Kinder, wenn sie zu reden anfangen, ohne sie miteinander zu verbinden; woraus wir schließen können, das Syntax, welche das Werk der Sprache vollendet, in der Ordnung der Erfindung zuletzt kommt, und vielleicht der schwerste Theil der Sprache ist. ꝛc. ꝛc."

Die ausgebildeten Sprachen aber sind umgekehrt willkürliche Zeichen in Ansehung der Objekte selbst, in Ansehung ihrer Verbindung untereinander aber, sind sie natürliche Zeichen.

Das Ideal einer ausgebildeten Sprache ist eine solche, worin alle Beziehungen und Verhältnisse der Objekte aufs genaueste ausgedrückt werden. Denn da die Sprache zur allgemeinen Konversation bestimmt ist, die unmittelbaren Eindrücke der Objekte (Empfindungen)

aber in verschiedenen Subjekten verschieden seyn können (was in dem einen die Empfindung des Rothen hervorbringt, in einem andern die Empfindung des Grünen hervorbringen kann), so kann die Sprache nicht dazu gebraucht werden, die unmittelbaren Warnehmungen der Objekte selbst zu bezeichnen, sondern blos ihre Beziehungen und Verhältnisse untereinander, in sofern diese nicht Bestimmungen der Objekte selbst, sondern transcendentale Formen, oder allgemeine Arten die Objekte in unserm Subjekte aufeinander zu beziehen sind. Je genauer also eine Sprache diese bezeichnet, desto vollkommener ist sie. Eine solche Sprache bestehet also aus lauter analogischen Zeichen.

Wie weit unsere ausgebildeten Sprachen noch von diesem Ideal entfernt sind, habe ich schon anderswo*) gezeigt. Dieses Ideal ist die noch zu erfindende sogenannte allgemeine oder philosophische Sprache.

Daß eine Sprache nicht blos aus artikulirten Tönen, sondern auch aus Geberden, u. dgl. bestehen kann, ist offenbar. Eine Gesellschaft von Taubstummen könnte unter sich eine so vollkommene Sprache als nur eine zu finden ist, einführen. Man weiß wie weit es die Römer in Augustus Zeiten hierin gebracht haben. Die Pantomime war zu dieser Zeit so vollkommen, daß ein Künstler dieser Art nicht nur jede Empfindung und Leidenschaft der menschlichen Seele, sondern auch jede Vorstellung überhaupt mit so großer Genauigkeit und Ver-

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie, über symbolische Erkenntniß und philosophische Sprache.

schiedenheit ausdrücken konnte, als irgend ein Redner durch Worte. Und es ist eine bekannte Geschichte von Roscius dem Schauspieler in Rom, daß er mit Cicero zu streiten pflegte, wer von ihnen einerley Sache, er durch Blicke und Geberden, oder Cicero durch Worte, mit der größten Mannigfaltigkeit und Reichthum ausdrücken könnte.

Die Sprache aber, worin die in unsere Gesellschaft vermischten Taubstummen sich mit andern, die nicht taubstumm sind, unterhalten, ist allerdings unvollkommen. Denn entweder lernen die Andern die Sprache der Taubstummen (wie z. B. die Menschen, die mit ihnen umgehen zu thun pflegen), oder die andern bringen den Taubstummen die ihrige auf (wie es in den besondern, zum Unterrichte der Taubstummen eingerichteten Instituten der Fall ist.).

Das Erstere ist zwar zum Gebrauche im gemeinen Leben hinlänglich; keinesweges aber zur Entwickelung der höhern Kräfte, und zur Erweiterung der Erkenntniß in Ansehung derjenigen Gegenstände, die nicht sinnlich sind; wenn man bemerkt, wie viel Mühe und Zeit es uns gekostet hat, bis wir nach entfernten Analogien, von den sinnlichen Gegenständen und ihren Verhältnissen zu den Uebersinnlichen geleitet worden sind, welches nur durch eine stetige Fortpflanzung und Ueberlieferung durch Sprache und Schrift hatte möglich seyn können, von den Taubstummen hingegen, die nicht nur dieser Hülfsmittel beraubt sind, sondern auch keine besondere Gesellschaft ausmachen, nicht bewerkstelliget werden kann.

Das Expere scheint zwar diesem Mangel abzuhelfen; aber es scheint es blos (ich spreche hier nicht von der Heinickischen Methode, wodurch die Taubstummen, so wie alle andere Menschen sprechen lernen, sondern von der Methode des Abbé l'Epée, der den Taubstummen durch Verknüpfung der Geberden mit der Schrift eine Sprache beizubringen sich bemühet.). Die Taubstummen erwerben sich dadurch eine Fertigkeit das Geschriebene zu lesen, d. h. die den Schriftzeichen entsprechenden pantomimischen Zeichen mit allen grammatikalischen Bestimmungen zu machen; und so auch umgekehrt, die Zeichen, die ein Anderer mit allen grammatikalischen Bestimmungen macht, zu schreiben. Es gehet hier blos eine Vertauschung verschiedener Arten Zeichen untereinander vor; nicht aber der Zeichen mit den ihnen entsprechenden Begriffen (wenn diese nicht unmittelbar sinnlich dargestellt werden können.).

Nun könnte man freilich sagen, daß dieser Zweifel auch in Ansehung eines jeden, der in irgend einer Sprache spricht, gemacht werden könnte. Man bedenke aber, daß es ein grosser Unterschied ist, zwischen einem, der in einer Gesellschaft mit andern Menschen lebt, die eine gemeinschaftliche Sprache haben, welche von ihrem Ursprunge an, in einer ununterbrochenen Reihe auf sie fortgepflanzt worden ist; und den in der Gesellschaft zerstreueten Taubstummen.

Jener findet schon bei seinem Eintritte in die Welt eine nach einer gewissen Methode gebildete Sprache. Die Ausdrücke der sinnlichen Gegenstände werden ihm

durch Vorzeigung der Gegenstände selbst bezeichnet, die andern Ausdrücke werden von ihm durch eben dieselben Analogien als von andern Menschen dieser Gesellschaft verstanden. Dieser hingegen ist gezwungen, sich eine eigene Gebärdensprache zu bilden, wovon man allerdings nicht wissen kann, ob er bei Bildung dieser Sprache eben dieselben Analogien bemerkt habe, wie die Andern aus der Gesellschaft.

Derjenige also, der auf diese Art einem Taubstummen eine Sprache beibringen wollte, müßte zu diesem Behuf erst die Sprache des Letztern lernen; sonst wird er ohngefähr demjenigen Franzosen gleichen, der nach England gieng, mit dem Vorsatze, die Engländer im Französischen zu unterrichten, aber diesen Umstand vergessen hatte, daß, um den Engländern das Französische beizubringen, er erst die englische Sprache lernen müsse.

Die sogenannten populären Schriftsteller gleichen hierin denjenigen, die aus dem täglichen Umgange mit den Taubstummen ihre Gebärdensprache gelernet haben, und in sofern sich mit ihnen zu unterhalten im Stande sind. Sie können ihnen keine neue Vorstellungen und Begriffe beibringen, sondern blos neue Combinationen unter den ihnen schon bekannten Begriffen. Sie müssen auch die populären Schriftsteller, wenn sie diesen Nahmen mit Recht führen wollen, die Sprache des gemeinen Volks studieren, welches das einzige Mittel ist, wodurch sie ihm verständlich werden können.

Die Lehrer in den strengen Schulanstalten bemerken

gleichen den methodischen Lehrern der Taubstummen. Das Publikum (besonders ein gewisser Theil desselben) liest zwar ihre Schriften, ja glaubt gar sie zu verstehen. Da aber die Erstern sich um die Sprache der Letztern nicht bekümmern, indem sie bei Abfassung ihrer Schriften ganz andere Leser im Sinne haben; so ist es unmöglich, daß das Publikum sie fassen kann. Daher die seichten Köpfe, die durch Einführung der wissenschaftlichen Sprache im gemeinen Umgange über alles schwatzen, ohne das Mindeste zu verstehen.

Man kann diejenigen, denen gründliche Erkenntniß der Wahrheit am Herzen liegt, nicht genug vor dem Scheinverstehen warnen. Es gehört nicht viel dazu einzelne Wahrheiten, ja sogar ganze Systeme im Gedächtnisse zu behalten; aber zum Verstehen gehört sehr viel. Nicht das Nachsagen eines Systems ist das Kriterium davon, sondern sein richtiger Gebrauch: an seinen Früchten wird man es erkennen.

Der Grund aber, warum man etwas zu verstehen glaubt, ohne es würklich zu verstehn, liegt in der Association der Einbildungskraft; nehmlich je öfter man einen Satz wiederholt hat, desto stärker wird das Subjekt mit dem Prädikat in der Einbildung verknüpfet; man beredet sich daher, daß sie nicht blos durch Wiederholung in der Einbildung, sondern an sich im Verstande verknüpfet seyn. Eine Lüge wird so lange wiederholt, bis sie für Wahrheit gehalten wird. Dieses ist auch der Grund, warum man ganze Seiten in einem Buche weglesen kann, ohne an die darin enthaltenen Gegenstände zu

denken, und dennoch glaubt, das Geleſene verſtanden zu haben, indem man dabei ganz was anders fühlet, als wenn es in einer fremden Sprache geſchrieben wäre, daß man ſogar einige auffallende Fehler bemerken kann; Denn obgleich (wegen der Geſchwindigkeit im Leſen) die Gegenſtände ſelbſt dunkel bleiben, ſo kann doch ihre Verbindung untereinander klar, ja ſogar lebhaft gedacht werden.

T.

Täuſchung und Schein. Täuſchung iſt die Verwechſelung der Vorſtellung eines Gegenſtandes mit dem Gegenſtande ſelbſt; oder die Uebertragung eines Urtheils von dem Gegenſtande auf ſeine Vorſtellung.

Schein aber iſt umgekehrt die Verwechſelung des Gegenſtandes mit ſeiner Vorſtellung; oder die Uebertragung eines Urtheils von der Vorſtellung auf ihren Gegenſtand.

„Wenn wir, ſagt Sulzer, bei einem Gemählde vergeſſen, daß es blos die todte Vorſtellung einer Scene der Natur iſt, und die Sache ſelbſt zu ſehn glauben, oder, wenn wir eine Handlung auf der Schaubühne ſo natürlich vorſtellen ſehn, daß wir dabei vergeſſen, daß das was wir ſehn, blos Nachahmung iſt, und die Schauſpieler würklich für die Perſonen halten die ſie vorſtellen, ſo werden wir getäuſcht."

Hier glauben wir, ſtatt der Vorſtellung, d. h. einiger [illegible]er Merkmaale eines Gegenſtandes (Figur [illegible] am Gemälde und Aktion beim Schauſpiele),

den Gegenstand selbst wahrzunehmen und übertragen das Urtheil, das wir über den Gegenstand selbst fällen müßten; auf seine Vorstellung. Wenn wir aber, wegen der Stralenbrechung, die Sonne über dem Horizonte sehen, da wir doch (aus Berechnung) wissen, daß sie zu der Zeit unter demselben seyn müsse, so übertragen wir das Urtheil von der Vorstellung der Sonne (von dem Orte ihres Bildes nach den gebrochnen Stralen) auf die Sonne selbst, indem wir glauben, daß die Sonne selbst zu der Zeit über dem Horizonte sey, u. d. gl.

So wohl Täuschung und Schein, als Erfahrungswahrheit beruhen entweder auf der Association der Einbildungskraft, die uns mit den Thieren gemein ist; oder auch auf einem falschen Urtheile. Ich werde mich hierüber umständlicher erklären.

Wenn wir verschiedne Erscheinungen beständig miteinander in Zeit und Raum verknüpft wahrgenommen haben, so entsteht bei uns der Begriff eines Objekts, das aus allen diesen Erscheinungen zusammengesetzt ist, wovon jede insbesondere ein Merkmaal oder eine Vorstellung dieses Objekts ist. Wir haben z. B. beständig wahrgenommen, daß gelbe Farbe, vorzügliche Dichtigkeit und Schwere, Auflösbarkeit in Aquarenis, Schmelzbarkeit und dergl. in Zeit und Raum verknüpft sind, so daß wo und wann die eine dieser Erscheinungen angetroffen wird, auch alle übrigen angetroffen werden. Es entstehet daher bei uns der Begriff eines besondern Objekts, nehmlich des Goldes, dem alle diese Erscheinungen als Eigenschaften zukommen. Wir erwarten also

bei der Wahrnehmung der einen dieser Erscheinungen die Wahrnehmung aller übrigen, worin wir aber zuweilen getäuscht werden; weil diese Erscheinungen keine nothwendige Verknüpfung miteinander haben, sondern diese Verknüpfung in uns nach dem bekannten Erfahrungsgesetze der Association entsprungen ist. Daher glaubt ein Kind bei Erblickung der Goldfarbe in der Feder einer Pfau das Gold selbst zu erblicken. Daher bellt ein Hund den Spiegel an, in dem er seines Gleichen zu erblicken glaubt. Daher findet eine Henne keinen Anstoß, wenn man ihr aus Kreide verfertigte Eier statt der ihrigen unterlegt u. d. gl. mehr. Bei einem vernünftigen Menschen geschiehet dieses entweder auf eben dieselbe Art; oder es kömmt noch ein falsches Urtheil hinzu. Dieses nehmlich: was (in Ansehung unserer Erfahrung) beständig ist, ist auch an sich nothwendig. Welches wiederum auf einer falschen Umkehrung eines wahren Satzes: nehmlich: was an sich nothwendig ist, muß auch in Ansehung unserer Erfahrung beständig seyn, beruht.

Die Frage: Ob die Sinne uns täuschen können? hat, wenn Täuschen so viel als Betrügen heißen soll, wie ich dafür halte, gar keine Bedeutung. Denn soll es z. B. heißen: ist der Zucker, der mir süß schmeckt auch an sich (Als Substratum dieser Empfindung) außer meinem Empfindungsvermögen, süß? so enthält dieses einen Widerspruch: daß nehmlich etwas außer dem Empfindungsvermögen dennoch Empfindung sey. Ist aber die Bedeutung davon diese: ob der süße Geschmack, den ich mit der weißen Farbe u. s. w. ver-

knüpft, in dem Zucker wahrnehme, beſtändig damit verknüpft ſey, oder nicht? ſo findet hier wiederum keine Täuſchung ſtatt, denn ein Gegenſtand der die weiße Farbe, und die übrigen Eigenſchaften des Zuckers außer dem ſüßen Geſchmacke an ſich hat, iſt ſo wenig Zucker, als das Platina Gold iſt. Es geht hier alſo kein Betrug vor. Die Täuſchung liegt nicht in den ſinnlichen Empfindungen an ſich, ſondern in ihrer Verknüpfung. Iſt dieſe Verknüpfung in unſerer Wahrnehmung beſtändig, ſo nennen wir ſie Wahrheit, wo nicht ſo halten wir das, daß wir ſie bisher für beſtändig gehalten haben, für eine Täuſchung. Die Wahrheit beruhet alſo auf der zufälligen Uebereinſtimmung, ſo wie die Täuſchung auf der zufälligen Nichtübereinſtimmung der Wahrnehmung dieſer Verknüpfung mit dem Glauben an dieſelbe. Der Glaube an ſich aber hat in beiden Fällen keinen nothwendigen objektiven Grund. Aber wozu auch dieſer? Der zufällige ſubjektive Grund iſt ſchon hinreichend genug, ſowohl zum Gebrauch im gemeinen Leben, als zur Erweiterung unſerer Erkenntniß der Natur und ihrer Erſcheinungen.

Man muß aber Täuſchung und Schein von Sinnenbetrug unterſcheiden; indem, obgleich die Sinne Veranlaſſung zum Betrug ſind, dieſer Betrug doch durch ſeine Entdeckung vernichtet werden kann, die Täuſchung und der Schein aber auch nach dieſer Entdeckung ihre völlige Würkung behalten. Ein genau getroffnes Gemälde wird, ſo lange man nicht weiß daß es nur ein Gemälde iſt, für den Gegenſtand ſelbſt gehalten.

Man betrügt sich also hierin. Nachdem man es aber befühlt und gefunden hat, daß es kein körperlicher Gegenstand, sondern eine, die Farbe und Figur des Gegenstandes vorstellende Fläche ist, so wird der Betrug sogleich vernichtet. Die Täuschung aber bleibt noch immer eben dieselbe.

Und so ist es auch mit dem Scheine beschaffen. So lange man den wahren Ort der Sonne nicht kennt, wird man durch ihre Erscheinung über dem Horizonte, veranlaßt zu glauben, daß sie würklich über dem Horizonte sey, d. h. man betrügt sich. Nachdem man aber den wahren Ort der Sonne kennen gelernt, und aus der Optik die Regeln der Stralenbrechung eingesehen hat, verschwindet der Betrug sogleich. Der Schein aber bleibt noch immer eben derselbe.

Täuschung und Schein abstrahirt von allem Betruge, beruhen auf dem Widerstreite der Associationsreihen; nehmlich die Einbildungskraft ist gezwungen, den Gegenstand von der einen Seite in der als gegenwärtig wahrgenommenen, von der andern Seite aber auch in der als schon vergangen wahrgenommenen Associationsreihe sich vorzustellen. Sie wankt also von der einen Associationsreihe zu der andern. Sie ist gewohnt, diese Figur und Farbe mit dem körperlichen Gegenstande zu verknüpfen; sie reproducirt daher bei Wahrnehmung dieser Figur und Farbe zugleich die übrigen Merkmaale des Gegenstandes. Nach Befühlung des Gemäldes aber sieht sie sich gezwungen, diese Figur und Farbe nicht mit den übrigen Merkmaalen des Gegenstandes, sondern

mit der Tafel, worauf sie dargestellt werden, zu verknüpfen. Keine dieser Verknüpfungsarten kann von ihr abgewiesen werden; indem die erstere auf der Gewohnheit, die letztere aber auf der Gegenwart des Objekts selbst beruhet. Jene hat einen Vorzug in der öftern Wiederholung; diese hingegen in der Lebhaftigkeit der gegenwärtigen Verknüpfungsart. Die Einbildungskraft wird also nothwendig getäuscht, und so ist es auch mit dem Scheine beschaffen.

Täuschung und Schein lassen auch verschiedne Grade zu, nehmlich, je geringer die Anzahl der Merkmaale ist, wodurch sich die gegenwärtige Affectationsreihe von der gewohnten unterscheidet, desto stärker wird die Täuschung und der Schein subjektiv und desto geringer objektiv.

Das durch einen Hohlspiegel in der Luft hervorgebrachte Bild eines Gegenstandes scheint der Gegenstand selbst zu seyn. Derjenige, der von den Eigenschaften des Hohlspiegels auf der Optik nichts weiß, wird das Bild für den Gegenstand selbst halten. Man kann ihn aber seines Irrthums überführen, wenn man ihn dasselbe befühlen läßt. Hier ist die Täuschung in Ansehung des Objekts sehr groß, weil demselben zur Wahrheit ein wichtiger Bestandtheil, nehmlich das Fühlbare mangelt. Hingegen fehlt einer auf dem Theater gut vorgestellten Handlung nichts Wesentliches zur Wahrheit. Die Täuschung ist also objektiv sehr geringe, d. h. die Vorstellung ist vom Gegenstande selbst sehr wenig verschieden, subjektiv aber, d. h. der Glaube an die Objektivi-

tät der Vorstellung, um deste grösser. Dieses erfordert eine nähere Erklärung.

Ich habe schon bemerkt, daß der Begriff eines besondern Objekts, worauf sich die Vorstellung als Merkmaal beziehet, das sich aber selbst auf nichts ausser sich beziehet, eine Würkung der Association der Einbildungskraft ist die verschiedene sinnliche Vorstellungen wegen ihrer Verknüpfung in Zeit und Raum zu einem einzigen Objekt verknüpft; woraus nothwendig folgt, daß, indem Zeit und Raum das Band oder die Einheiten dieses Mannigfaltigen sind, sie nicht zugleich als Bestandtheile des Mannigfaltigen selbst gedacht werden können, d. h. obgleich jedes würkliche Objekt nur zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Orte existiren kann, so wird noch nicht durch diese Zeit und diesen Ort ein bestimmtes Objekt wird.

Man kann sich daher eben dasselbe Ding zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Orten denken, ohne daß es deswegen aufhört dasselbe Ding zu seyn. Die Bestimmungen von Zeit und Ort können also blos als zufällige Beschaffenheiten, als Zeichen, nicht aber als wesentliche Bestandtheile oder Eigenschaften des Objekts betrachtet werden. Dieses muß noch mehr von Nahmen die blos willkürliche Zeichen sind, gelten.

Wenn also die Begebenheiten vom König Lear, Macbeth, Graf Essex u. d. gl. auf dem Theater vorgestellt werden, so benimmt es dem Wesentlichen dieser Vorstellung nichts, daß diese Begebenheit nicht jetzt, sondern vor einigen hundert Jahren, nicht in Deutschland,

sondern in England vorgefallen, und die spielende Person z. B. nicht König Lear, sondern der Schauspieler ist; indem diese zufällige Bestimmung abgerechnet, übrigens der würkliche Gegenstand nicht blos vorgestellt, sondern vollständig dargestellt wird.

Hier geht also eine völlige Täuschung vor, indem wir von der einen Seite gezwungen sind, die Vorstellung für den Gegenstand selbst zu halten, weil ihr nichts Wesentliches dazu mangelt, von der andern Seite aber anderwärts überzeugt sind, daß diese Vorstellung, unter diesen zufälligen Bestimmungen nicht würklich vorgefallen ist. Das Gemüth wankt also beständig von der einen Vorstellungsart zur andern, d. h. es wird getäuscht. *)

Die Ueberzeugung von der Nichtwürklichkeit dieser Vorstellung hebt diese Täuschung nicht, sondern ist vielmehr ein Bestandtheil derselben. Hingegen kann aus der Ueberzeugung von der Nichtwürklichkeit des Gegenstandes, dessen Bild ich in der Luft schweben sehe, keine solche Täuschung entspringen. Ich muß es blos für ein

*) Es ist aber zu bemerken, daß, obgleich Zeit und Raum zur wesentlichen Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande selbst nicht gehören, doch die Uebereinstimmung der Vorstellung mit sich selbst in Ansehung einer zur Täuschung nothwendig ist, nehmlich die Einheit der Zeit und des Orts, die in jeder theatralischen Vorstellung erfordert wird: oder mit andern Worten, obgleich der Zeitpunkt und Ort der Begebenheit zu seiner Vorstellung nicht nothwendig ist, so ist doch, die Zeit und der Raum, den er natürlicherweise erfüllen muß, zur Täuschung allerdings nothwendig.

nen Schein, nicht aber für ein würkliches Ding halten, indem ihm ein Bestandtheil der Würklichkeit (das Fühlbare in demselben) mangelt.

Es ist aber zu bemerken, daß es in Ansehung der durch die schönen Künste hervorgebrachten Täuschung einen Unterschied giebt, zwischen denjenigen Arten der schönen Künste, die blos als Nachahmung der Natur, und solchen die schon in der Natur selbst gefallen.

Im ersten Falle fängt die Täuschung vom Zero an, und steigt mit jedem Grade der Nachahmung bis zu einer gewissen Stufe, von da sie wieder abzunehmen anfängt; d. h. die Täuschung hat in der Nachahmung ein Maximum.

Im zweiten Falle aber, wo nehmlich die Würkung im Gegenstande selbst gegründet ist, hat die Täuschung gar keine Gränzen, und kann nicht zu weit getrieben werden. Eine gemalte Kröte z. B. gefällt uns als Nachahmung der Natur, indem sie unsern Witz in Thätigkeit setzt, eine Vergleichung zwischen dem Gegenstande und seiner Vorstellung anzustellen, und ihre Aehnlichkeit ausfindig zu machen.

Hier hat also die Täuschung in Ansehung ihrer Würkung Gränzen; sie darf nicht so weit getrieben werden, daß wir die gemalte Kröte für eine würkliche halten würden. Aber dafür ist schon gesorgt; die Mahlerkunst wird es schwerlich so weit bringen, daß man ihre Vorstellungen für die Gegenstände selbst halten sollte. Der Künstler kann daher getrost, die Täuschung so weit treiben,

als es nur immer in seiner Macht steht; ohne zu besorgen, daß er ihre Gränzen überschreiten werde. Hingegen ist es mit der Vorstellung eines Ideals des Schönen, Großen, Erhabnen und Edlen ganz anders beschaffen. Hier kann die Täuschung in Ansehung ihrer Würkung nicht zu weit getrieben werden. Sie ist hier nicht durch den Gegenstand selbst begränzt, indem sie keine Nachahmung der würklichen, sondern der blos möglichen Natur ist. Es lassen sich Grade des Schönen u. s. w. bis ins Unendliche denken. Sie ist hier auch nicht durch den Grund des Gefallens begränzt, weil dieser hier auf der Vorzüglichkeit der Sache an sich beruhet.

Außer der Täuschung und dem Scheine des äußern Sinns giebt es auch dergl. in Ansehung des innern Sinns. Von dieser Art ist z. B. die Empfindung des Schmerzens in einem fehlenden Theile des Körpers ein Schein des innern Sinns. Nehmlich die Einbildungskraft ist gewohnt, den Schmerz auf demjenigen Theil des Körpers zu beziehen, der von aussen beschädigt ist; sobald also diese Empfindung gegenwärtig ist, wird sie durch die Affectarien mit der Vorstellung dieses Theils verknüpft. Der Mangel dieses Theils aber unterbricht diese Affectationsreihe. Es entstehet also hieraus ein Schein, der als ein solcher nicht vernichtet werden kann. So wird auch im Traume eine äußere Ursache einer aus Innen entsprungenen Empfindung vorgestellt. Es entstehet also hier eine Täuschung des innern Sinns u. d. gl. mehr.

Außer diesen giebts auch eine logische Täuschung

und einen logischen Schein. Von dieser Art ist z. B. der Begriff eines Dinges an sich, einer absoluten Zeit, eines absoluten Orts, und einer absoluten Bewegung und Ruhe; der Begriff des leeren Raums u. d. gl., wovon ich in dem Artikel Fiktion umständlich gehandelt habe.

Selbsttäuschung ist eine Neigung den äussern Schein einer Vollkommenheit durch Handlungen so auszudrücken, daß man sie selbst zu besitzen glaubt. Die Unauflöslichkeit der Frage: wie man sich selbst täuschen wollen könne? beruhet, wie ich dafür halte, auf einer Verwechselung des Begriffs von Täuschen, mit dem von Betrügen; deren Unterschied aber im Vorhergehenden schon zur Genüge dargethan worden ist.

Täuschen und betrügen sind an sich betrachtet voneinander verschieden, indem beim Betrügen das Falsche in der Materie oder innern Form, beim Täuschen hingegen bloß in der äußern Form des Gegenstandes angetroffen wird. In Ansehung ihrer Würkung aber sind sie nicht nur voneinander verschieden, sondern sogar einander entgegengesetzt.

Beim Betrügen wird der äußere Schein eines Gegenstandes mit Weglassung der innern Art, wovon die Würkung oder der Nutzen abhängt, beobachtet; Beim Täuschen wird im Gegentheil bloß auf die Würkung gesehen, und von den Eigenschaften des Gegenstandes nur so viel beibehalten, als zu dieser Absicht nöthig ist.

Wenn man eine falsche Münze für eine ächte ausgiebt, so betrügt man, indem jene nicht eben den Nutzen als diese gewähren kann. Eine dramatische Vorstellung hat die Erregung gewisser Empfindungen und Leidenschaften zum Zweck. Wäre also die Begebenheit, so wie sie vorgestellt wird, vor unsern Augen würklich vorgefallen, so würde dadurch dieser Zweck vollkommen erreicht worden seyn. Da aber dieses nicht geschiehet, so ist es für uns hinreichend, wenn die Vorstellung der Begebenheit selbst so nahe kommt, als zur Erreichung dieses Zwecks nöthig ist.

Hieraus läßt sich auch die vorgelegte Frage: **Wie kann man sich selbst täuschen wollen?** leicht auflösen. Man kann sich keinesweges täuschen wollen, in so fern Täuschen so viel als Betrügen heißt, d. h. man kann nicht wollen, die Vorstellung einer Vollkommenheit an sich für die Vollkommenheit selbst zu halten, wenn die Vollkommenheit selbst der Zweck ist. Man kann sich zwar hierin täuschen, d. h. glauben, daß man diese Vollkommenheit würklich besitze, keinesweges aber sich täuschen wollen, indem dieses einen Widerspruch enthält. Denn täuschen wollen heißt so viel als, sich täuschen, und dennoch wissen, daß man sich täusche, d. h. sich nicht täuschen.

Ist hingegen nicht die Vollkommenheit selbst, sondern ihre Würkung Zweck, so kann man sich allerdings täuschen wollen. Ein Mensch kann sich (aus Mangel an psychologischer Kenntniß) zwar täuschen, aber nicht täuschen wollen, daß er noch Principien der Tugend

handele, wenn er bei sich weiß, daß er nach der Maxime des Interesses handele. Hingegen kann ein Mensch, der aus Temperament tugendhaft ist, d. h. dessen Neigungen zufälligerweise mit den Gesetzen der Moral übereinstimmen, sich täuschen wollen, daß er nicht bloß pflichtmäßig, sondern aus Pflicht handele; weil er nicht nur vom Gegentheile sich nicht überzeugen, sondern auch dadurch sich dieser Idee immer nähern, und den Endzweck also am besten befördern kann, und daher auch auf das, aus der Vorstellung dieser Vollkommenheit entspringende Vergnügen mit Recht Anspruch machen darf. So wie ohngefähr diejenigen, die nach einem bestimmten Ziele schießen lernen, bloß die Erlangung dieser Geschicklichkeit zum Endzweck haben, keineswegs aber das Treffen des bestimmten Ziels; dennoch aber dieses als Idee betrachten müssen, wornach sie sich zu richten haben, um diesen Zweck zu erreichen.

Traum ist derjenige Zustand des Menschen, worin das Associationsvermögen sich nicht selbstthätig nach einer bestimmten Art, sondern leidend, und von der einen Associationsart zur andern leicht überspringend sich äußert.

Der Traum ist ein Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen, worin der Körper die durch den Schlaf verlohrne Spannung wieder zu erlangen und empfindungsfähig zu seyn anfängt. Da er aber noch nicht die völlige zur Empfindung nöthige Spannung erlangt hat, so ist die durch den Traum veranlaßte Empfindung an sich sehr schwach (obgleich die Ursache davon stärker als

gewöhnlich gedacht wird), und von dem Associationsgeschäfte (das vom Körper unabhängig im Traume wie im Wachen würkt) gänzlich verdunkelt.

Im wachenden Zustande würkt das Associationsvermögen mehrentheils nach irgend einem Zwecke. Im Traume hingegen durchkreutzen sich alle Associationsarten. Die gemeinen gesellschaftlichen Unterhaltungen, ja sogar die ernsthaftesten Geschäfte mancher Personen sind hierin dem Traume ähnlich. Zum Beispiele eines solchen wachenden Traums, kann folgende Stelle aus Shäkespeare dienen!

„Die Wirthin: Zum Henker, Dich selbst und Dein Geld noch dazu! wenn Du ein ehrlicher Mann wärest! Du schwurst mir auf einen vergoldeten Becher, da Du in meiner Kammer am runden Tisch, neben dem Kohlfeuer saßest; es war am Mittwoch in der Pfingstwoche, da Dir der Prinz ein Loch in den Kopf schlug, weil Du ihn mit einem Sänger von Windsor verglichst. Du schwurst mir da, indem ich Deine Wunde wusch, daß Du mich heirathen, und zur Madam, zu Deiner Frau machen wolltest. Kannst Du das leugnen? Kam nicht Mutter Keech, des Schlächters Frau, herein, und nannte mich Gevatterin Bercklo? Sie kam, und borgte Essig, und sagte, daß sie eine gute Schüssel mit kleinen Fischen hätte, und Du wolltest gern einige davon essen, und ich sagte, daß sie für eine frische Wunde nichts taugten. Und sagtest Du mir nicht, da sie die Treppe herunter war, daß ich mich nicht mehr mit solchem armen Volke so gemein machen sollte, und daß sie mich bald Madam würde

nennen müssen? und gabst Du mir nicht einen Kuß, und bat'st, ich sollte Dir dreißig Schilling leihen? Thu itzt einen Eid auf Deine Bibel, leugne das, wenn Du kannst!"

Heinrich IV. der zweite Theil, 2te Akt, 2te Auftritt.

Das Nachtwandeln ist ein hoher Grad des **Traums**, d. h. einer unwillkürlichen, unabsichtlichen, obgleich zuweilen zweckmäßigen Association der Ideen, die mit den ihnen korrespondirenden körperlichen Bewegungen und Handlungen verknüpft sind.

Die Art der Association ist beim Nachtwandeln so wie beim Traume nicht durchgehends bestimmt (wie bei der willkürlichen absichtlichen Association), sondern es durchkreuzen sich nach Beschaffenheit des Temperaments, der Gewohnheit u. d. gl. mehrere Arten der Association.

Beim Nachtwandeln wie beim Traume geräth man einigermaßen außer sich. Denn da das Selbstbewußtseyn auf der **Selbstmacht** im **Fortsetzen** oder **Unterbrechen** einer Ideenreihe nach eigner Willkür beruhet, wodurch man seine eigne Thätigkeit fühlet, wovon die Ideen selbst die Objekte sind, so wird, wenn daher diese Association unwillkürlich ist, und man sich dabei bloß leidend verhält, diese Selbstmacht nicht gefühlt; man ist also ganz ausser sich in den Objekten.

Ich betrachte hier blos die beiden Extreme, zwischen denen es aber viele Mittelgrade geben kann. Die plötzliche Unterbrechung der Associationsreihen im wa-

chenden Zustande (durch die Empfindungen) bringt den Menschen auf das Gefühl seiner selbst zurück.

Die Association ist im Traume und vorzüglich im Nachtwandeln nicht nur stärker, sondern auch vollständiger als im wachenden Zustande. Ist diese Association zweckmäßig (obgleich nicht aus Zweck) so ist die Reihe in diesem Betrachte vollständig, d. h. sie enthält alles was zum Zwecke erforderlich ist. Im wachenden Zustande hingegen macht die beständige Unterbrechung, daß die Reihe, ob sie gleich zweckmäßig ist, u. nach jeder Unterbrechung fortgesetzt wird, dennoch dieses nur en gros geschehen kann, so daß noch manche Lücken unausgefüllt bleiben.

Daher kömmt es, daß man zuweilen im Traume, und vorzüglich im Nachtwandeln weit leichter und mit mehr Genauigkeit als im wachenden Zustande Handlungen ausüben kann. Man geräth auf neue Erfindungen, auf die man im wachenden Zustande nicht hat gerathen können. Der dümmste Mensch wird im Traume auf einmal ein witziger Kopf, und der feigste ein Held. Man hält Reden, macht Verse u. dgl. mit bewundernswürdiger Geschicklichkeit u. s. w., weil die Einbildungskraft in der gegenwärtigen Associationsreihe so geschwind von der einen Vorstellung zur andern übergeht, und gleichsam die ganze Reihe, ohne sich umzusehen in einem Athem durchläuft, so daß gar keine Vergleichung zwischen verschiedenen Reihen möglich ist.

Daher kann sich auch ein Nachtwandler von dem, was er während dieser Zeit verrichtet hat, gar nichts erinnern, weil die gegenwärtigen Ideen in die während

seines Nachtwandelns herrschende Reihe gar nicht passen wollen, indem die Reihe der erstern durch beständige Unterbrechung der Empfindungen viele Lücken enthält, und daher nicht so vollständig seyn kann, als die während des Nachtwandelns.

Die Vollständigkeit der Reihe ist auch der Grund, warum ein Nachtwandler sein Geschäft weit sicherer, richtiger und geschwinder als im wachenden Zustande verrichten kann, weil nehmlich im erstern Falle die zu diesem Zwecke nöthige Reihe weit vollständiger als im letztern Falle ist.

Ich glaube hier zur Erklärung einiger Phänomene der Psychologie neue Aussichten eröfnet zu haben, z. B. zu der Möglichkeit der Ahndungen, Vorhersehungen u. dgl. worüber ich mich aber aus gewissen Ursachen nicht näher erklären will.

Trocken, im gemeinen Sinne dieses Wortes, bedeutet einen Mangel der Feuchtigkeit an einem körperlichen Dinge, wodurch es seiner wirklichen oder möglichen Annehmlichkeit beraubt wird. Thiere und Pflanzen verlieren, wenn sie getrocknet werden, nichts von ihren wesentlichen Theilen, wohl aber ihre Annehmlichkeit und Lebhaftigkeit. Eine Speise, sie mag übrigens noch so gesund und nahrhaft seyn, verliert, wenn sie trocken genossen wird, ihren Geschmack, den sie uns, mit einer Sauce zubereitet, gewähren würde. *) Woraus erhellet, daß

*) Siehe Sulzers Theorie der schönen Wissenschaften. Trocken.

trocken nicht Mangel eines Interesses an sich, sondern eines von uns wahrgenommenen Interesses bedeutet.

In den Werken des Geschmacks bedeutet trocken ein Werk, das durch eine gewisse Behandlungsart, ein Gegenstand des Geschmacks seyn könnte, das aber durch die wirkliche Behandlungsart es nicht seyn kann.

Eine Erzählung ist trocken, wenn sie bei der genauesten Richtigkeit des Wesentlichen der Geschichte, bei Anführung der kleinsten Umstände, aus Mangel an dichterischem Genie, blos die Fakta wie sie sich zugetragen haben, ohne alle Annehmlichkeit darstellt. Hingegen kann die Weltgeschichte von einem Voltaire behandelt, zwar nicht überall der strengen Wahrheit gemäß, aber trocken kann sie gewiß nicht seyn. Eine trockene Geschichte kann zwar ein mittelbares Interesse, indem sie uns durch Induktion moralische und politische Wahrheiten lehret, sie kann aber kein unmittelbares Interesse (ein Gefallen an derselben, ohne Rücksicht auf allen Nutzen) für uns haben.

Eine trockene Wahrheit überhaupt ist eine solche, die zwar in Ansehung ihres Gebrauchs einen Nutzen, an sich aber kein Interesse für uns hat. Das Interesse einer Wahrheit an sich entspringt nicht aus der Einsicht des Resultats der Bemühung ihres Finders und des Gebrauchs davon, worin derjenige, der zu ihrer Erkenntniß gelangt, sich blos leidend verhält, sondern das Interesse einer Wahrheit für ihren Erfinder besteht hauptsächlich darinn, daß er, um dieselbe zu erfinden, seine höhern Geisteskräfte in Thätigkeit zu setzen, und dadurch andere Wahrheiten, die sowohl mit den ihm schon bei

kannten als mit der zu erfindenden, in Verbindung stehn, als Mittelsätze zu entdecken gezwungen ist. Sie kann auch für einen andern ausser ihrem Erfinder ein unmittelbares Interesse haben, aber blos dadurch, wenn er diesem, in seiner Erfindung, Schritt für Schritt folgt, und also eben dieselbe Thätigkeit, zwar nicht aus eigenem Antriebe, aber dennoch, auf Veranlassung eines andern, ausübt, da es eine ausgemachte Wahrheit ist, daß alles Vergnügen *) auf der Selbstthätigkeit unserer Kräfte beruhet.

Hieraus erhellet, daß es erstlich ein Mißbrauch der Sprache ist, wenn man eine Wahrheit oder Wissenschaft blos deswegen trocken nennt, weil sie keinen mittelbaren Gebrauch im menschlichen Leben hat; da doch, wie schon bemerkt worden ist, sowohl in den Gegenständen der sinnlichen Empfindungen, als der schönen Künste, das Trockene nicht im Mangel eines mittelbaren, sondern des unmittelbaren Zwecks (der angenehmen Empfindung) besteht.

Zweitens ist es ein Mißbrauch, wenn man das Trockene in einer Wahrheit oder Wissenschaft, mit dem Trockenen in den Werken des Geschmacks, verwechselt. Freilich haben beide etwas Gemeinschaftliches (Mangel des unmittelbaren Vergnügens), sie sind aber dennoch in Ansehung der Mittel zur Erhaltung dieses Gemeinschaftlichen voneinander verschieden. In beiden nehmlich entspringt das Vergnügen aus der angewandten Geistesthätigkeit; nur daß es bei den Werken des Geschmacks

*) Siehe Vergnügen.

mit Thätigkeit der Einbildungskraft (da die Einheit in der Ordnung des Mannigfaltigen nach einer klar wahrgenommenen Regel in Zeit und Raum besteht), bei der Wahrheit hingegen mit Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft verknüpft ist (da die Einheit hier in der Ordnung des Mannigfaltigen nach einer deutlich wahrgenommenen Regel in dem Verhältnisse des Mannigfaltigen von Grund und Folge untereinander besteht). Sie sind sich also in diesem Betrachte einander entgegengesetzt, indem die eine durch die Behandlungsart der andern das zu seyn aufhört, was sie ihrer Bestimmung nach seyn sollte.

Ich getraue mir also, das Gegentheil zu behaupten, daß nehmlich, je entfernter eine Wissenschaft oder eine Wahrheit überhaupt vom Gebrauche im gemeinen Leben ist, und je mehr Präcision (richtige Bestimmung der Begriffe, systematische Ordnung der Sätze u. dgl.) darinn anzutreffen ist, sie desto weniger trocken seyn muß.

Die unphilosophische Behandlung der Sprachen, Welt- und Naturgeschichte, Geographie u. dgl. sind trotz allen ihrem Gebrauche im gemeinen Leben dennoch trockene Studien. Hingegen kann die Mathematik und Philosophie nie trocken genannt werden, indem die Hauptabsicht bei denselben nicht ein ausser der Form der Behandlung zu erlangender Zweck, sondern die Wirklichmachung dieser Form an sich selbst ist, worinnen sich blos der Geist thätig verhält.

Daher gewähret auch die reine Mathematik einen höhern Grad des Vergnügens als die angewandte,

und die höhere mehr als die gemeine Geometrie, obgleich die dritte mehr Nutzen im gemeinen Leben als die zweite, und diese mehr als die erste haben muß.

So gewährt auch die Philosophie rationalis mehr Vergnügen als die praktische und die Transcendentalphilosophie mehr als selbst die rationalis. Freilich ist das Erstere nur von einem Archimedes und seines Gleichen wahr (der über seine Erfindung so in Entzücken gerathen konnte, daß die Unterbrechung derselben von ihm als das größte Uebel, wogegen der Tod selbst in keine Betrachtung kommen darf, gehalten wurde, wie dieses aus dem bekannten noli tangere circulum zur Genüge erhellet), so wie das Letztere nur von einem Spinoza und seines Gleichen (der alle weltlichen Vortheile seiner Neigung und Liebe zur Wahrheit aufgeopfert hatte) wahr ist. Nur für dergleichen Männer, sage ich, sind diese erhabenen Wissenschaften nicht trocken.

Für andre können sie freilich nicht anders als trocken scheinen, aber wahrhaftig liegt die Schuld nicht in diesen Wissenschaften, sondern in der subjectiven Unfähigkeit dieselbe zu genießen, oder wenigstens in einem Mangel an gehöriger Application; so wie die schmackhaftesten Speisen einem vom heftigen Fieber ausgetrockneten Gaumen nicht anders als unschmackhaft scheinen müssen.

Ja ich behaupte sogar, daß die Produkte dieser Wissenschaften noch weniger dem Vorwurfe der Trockenheit ausgesetzt seyn können, als selbst die Werke des Witzes. Denn da, wie schon bemerkt worden, die

Trockenheit in dem Mangel der Verbindung (Einheit des Mannigfaltigen) besteht, wodurch die Seele sich bei deren Vorstellung blos leidend verhält, so ist diese Verbindung in den höhern Wissenschaften weit stärker als in den schönen Künsten, indem sie in diesen eine blos zufällige in jenen hingegen eine nothwendige Verbindung ist.

Das aber dergleichen ernsthafte Wissenschaften uns diesen Grad der Glückseeligkeit gewähren, erhellet auch aus folgender Betrachtung.

Ein gewisser Bildhauer, (dessen Nahme mir entfallen ist) gerieth über die Schönheit seines eigenen Werks in einen solchen Grad von Entzücken, daß er sich in dasselbe sterblich verliebte, indem sein Genie ein Ideal der Schönheit entwarf, das alle von ihm vorher aus der Erfahrung gekannte Schönheit weit hinter sich ließ. Was sollen wir aber von dem Erfinder eines Weltsystems, wodurch die größte Schönheit, d. h. die größte Einheit (Harmonie) in dem größten Mannigfaltigen (allen Weltkörpern) hervorgebracht wird, denken? Was von einem der ein Ideal der Tugend, Gesetzgebung, und Politik entwirft? Was von einem der dem abwesenden, als dem gegenwärtigen, und dem uns Unendliche entfernten als dem nächsten Objekte Gesetze vorschreibt, denen es nothwendig gehorchen muß, wie es der Fall mit der Rechnung des Unendlichen, des Maximums u. dgl. ist.

Aus diesem allen erhellt, daß diese göttlichen Wahrheiten für diejenigen, zu deren Gebrauch sie bestimmt sind, nichts weniger als trocken seyn müssen.

II.

Urſache iſt dasjenige, was den Grund vom Wirklichwerden eines an ſich bloß möglichen Dinges, enthält.

Die ſogenannten vier Urſachen, nehmlich die materielle, formelle, wirkende und Endurſache ſind auf eine kraſſe Art von menſchlichen Wirkungen abſtrahirt worden; wir wollen ſie alſo genauer unterſuchen.

Die causa materialis iſt die Materie ſelbſt, nicht **dasjenige, wodurch, ſondern woran etwas wirklich wird, und iſt bei allen äußern Wirkungen, außer dem Menſchen (als der wirkenden Urſache) anzutreffen.**

Die causa formalis iſt das Erkenntnißvermögen das alle mögliche Formen oder Verhältniſſe denkt, worunter die wirklichgewordene Form mit enthalten iſt; ſie enthält alſo den Grund von der Möglichkeit, nicht aber von dem wirklichen Daſeyn einer beſtimmten Form.

Die causa finalis iſt der Wille, der ſich auf alle dem Subjekt mögliche Zwecke bezieht, ſo daß wenn einer derſelben hypothetiſch geſetzt wird, auch eine demſelben angemeſſene beſtimmte Form geſetzt werden muß. Jeder beſtimmte Zweck iſt alſo ſowohl in der Möglichkeit, als in der Wirklichkeit mit einer beſtimmten Form nothwendig verknüpft. Der Grund der Möglichkeit der Form iſt daher im Erkenntnißvermögen, der Grund der Möglichkeit des Zweckes aber im Willen.

Hingegen muß der Grund der Wirklichkeit beider anderswo geſucht werden, nehmlich in der causa efficienti

d. h. in der Natur und ihren Gesetzen, wornach alles zur Wirklichkeit gelangt.

Die Frage ist nun aber: sind diese vier Ursachen zu jeder Wirkung überhaupt (auch zu den Naturwirkungen) nothwendig?

Daß jede Wirkung der Natur Materie und bestimmte Gesetze voraussetze, ist offenbar; wie auch dieses, daß jede Wirkung der Natur nichts anders als die Hervorbringung einer bestimmten Form ist. Die Frage ist nur: wird diese Form durch einen (sich auf die würkende Ursache beziehenden) Zweck bestimmt, so daß dieser Zweck nicht Folge, sondern Grund der Form ist, oder nicht? und nehmen wir das Erstere an, so bleibt noch die Frage: ist das Gewürkte (opus) oder die Würkung selbst (operatio) Zweck?

Im ersten Falle müssen wir ein mit Erkenntniß und Willen begabtes Wesen (in, oder ausser der Natur) annehmen; so daß der Wille den Zweck (als seinen unmittelbaren Gegenstand), das Erkenntnißvermögen aber das Verhältniß der Mittel zum Zweck bestimme. Im letztern Falle hingegen brauchen wir nur einen Willen anzunehmen, dessen unmittelbarer Zweck die Würkung selbst, bei dem der Finalzweck aber (das Hervorgebrachte) blos eine Folge dieses unmittelbaren Zwecks ist, wie es z. B. mit der Wirkung des Thermünkts beschaffen ist.

Es können also hierüber dreierlei Systeme erdacht werden.

Erstlich ein System das nach Analogie mit menschlichen Handlungen, ein mit Erkenntniß und Willen begabtes

Wesen außer der Welt als Ursache derselben annimmt. Zweitens, ein solches, welches annimmt, daß die Welt selbst, nebst allem, was darin vorgeht, ihrer Natur nach nothwendig sey, und, indem die Welt selbst das allervollkommenste Wesen ist, sie also, obgleich ohne Bewußtseyn, nach den besten Zwecken wirke. Drittens, ein solches, das annimmt, daß nicht die Welt selbst, auch nicht ein Wesen außer der Welt, als die allervollkommenste Ursache, die nach den besten Zwecken wirke, angenommen werden müsse, sondern das alles vom Zufalle abhänge, und nach keinem bestimmten Zwecke folge.

Das erstere ist das System der natürlichen Theologie; das zweite, Spinozismus; das dritte Naturalismus.

Da aber, wenn man gleich das erstere System zugiebt, doch diese Analogie mit menschlichen Handlungen weiter zu nichts gebraucht werden kann, als um dadurch die Würkung unter andern gleich möglichen an sich (als die beste Welt), nicht aber in Beziehung auf die Ursache als Zweck zu bestimmen; indem Zweck ein besonderes Verhältniß des hervorgebrachten Objekts zum handelnden Subjekte ist, welches schon das Daseyn des Objektes voraussetzt; so sieht man hieraus, daß hier das Wort Zweck nicht genau in dem Sinne genommen ist, in dem es gemeiniglich gebraucht wird. Aber genug hievon. —

V.

Verdienst ist dasjenige Gute an einem Menschen, welches nicht durch physische Ursachen, sondern durch den freien Willen hervorgebracht worden ist.

Schönheit, oder jedes angebohrne Talent überhaupt, ist kein Verdienst. Die erworbene Vollkommenheit ist nur in so fern Verdienst, als der Wille mit den Neigungen und andern Hindernissen zu kämpfen hatte.

Das allergrößte und reinste Verdienst ist in der stoischen Tugend anzutreffen; indem sie durch den allergrößten Kampf des freien Willens mit den Neigungen erlangt wird. Patriotismus der durch Erziehung entsprungen, ist so wenig als jede aus Ehrbegierde entsprungene Handlung ein Verdienst.

Das Verdienst hat keine objektive Verschiedenheit der Grade, sondern blos eine subjektive, die mit den Graden der Schwierigkeit, womit der besondere Wille zu kämpfen hat, proportionel ist.

Vergnügen. Wahrheit, Schönheit und angenehme sinnliche Empfindungen sind dreierlei Quellen des Vergnügens. In allen dreien ist etwas Allgemeines, das aber in einer jeden derselben auf eine besondere Art bestimmt ist, anzutreffen.

In einer angenehmen sinnlichen Empfindung verursacht jeder, in einem jeden Zeitpunkte geschehene Eindruck (in so fern er die Seele in Thätigkeit setzt) ein unmerkbares Vergnügen, welches sein Element ist.

Sind also die aufeinanderfolgenden Eindrücke ver-

schiedenartig, so hebt immer der folgende Eindruck die Würkung des vorhergehenden auf.

Es können daher nicht mehrere solche Eindrücke sich zur Hervorbringung eines merkbaren Grades des Vergnügens vereinigen, und dieser Zustand ist der höchste Grad der Zerstreuung, *) und Wüstheit des Kopfes.

Sind aber diese aufeinanderfolgenden Eindrücke gleichartig, so folgt aus einem allgemeinen Gesetze der Natur, daß nehmlich keine Würkung, wenn sie einmal angefangen hat, von selbst aufhören kann, daß während der Würkung des folgenden Eindrucks die Würkung des vorhergehenden noch immer fordauert; und da es mit allen Eindrücken sich eben so verhält, so folgt hieraus, daß sich alle diese gleichartigen Eindrücke in ihrer Würkung vereinigen, und zuletzt einen merkbaren Grad des Vergnügens hervorbringen müssen. Der Grad dieses Vergnügens ist mit dem Grade der intensiven Größe eines jeden Eindrucks an sich, und der Menge derselben oder der Dauer des Genusses proportionel.

Das Schöne verursacht Vergnügen, nicht wie eine angenehme Empfindung, vermöge des Stoffs oder der sinnlichen Eindrücke selbst, sondern vermöge seiner sinnlichen Form, oder der Art, wie sie sich aufeinander in Zeit und Raum beziehen. Hier ist die einfachste Beziehung, die zum wenigsten zwischen zween sinnlichen Gegenständen gedacht werden muß, das Element des Vergnügens. Diese wird, nach obigem Gesetze mit den fol-

*) Siehe Zerstreuung.

genden u. ſ. w. zur Hervorbringung eines merkbaren Grades des Vergnügens vereinigt.

Das Wahre verurſacht Vergnügen, nicht vermöge des Stoffs der ſinnlichen Empfindungen (der Objekte worauf es ſich bezieht), auch nicht vermöge ihrer ſinnlichen, ſondern vermöge ihrer Verſtandes- und Vernunftform, oder der nothwendigen innern Beziehung der Objekte aufeinander in einem Subjekte des Denkens.

Hieraus erhellet, daß das Vergnügen in allen dreien Fällen, nicht aus dem Mannigfaltigen, ſondern aus der Einheit im Mannigfaltigen (welche ein Produkt der Thätigkeit der Seele iſt) entſpringt; nur daß dieſe Einheit im erſten Falle blos empfunden, im zweiten angeſchaut, im dritten aber gedacht wird; und da der zweite einen höhern Grad der Thätigkeit als der erſte, und der dritte einen höhern Grad als der zweite erfordert, ſo folgt hieraus, daß das abſolute von ſeiner Dauer abſtrahirte Vergnügen des Schönen gröſſer als das Vergnügen der ſinnlichen Empfindungen, und das Vergnügen des Wahren gröſſer als das Vergnügen des Schönen ſeyn muß.

Da aber das Vergnügen nicht blos in dieſen Einheiten (Eindrücken) an ſich, ſondern auch in ihrer Beziehung aufeinander beſteht, ſo ſcheint es, als wäre das Vergnügen des Wahren und Schönen geringer als das Vergnügen der ſinnlichen Empfindungen; weil nehmlich jenes blos in den Beziehungen enthalten iſt, dieſe Beziehungen aber durch die aufeinander bezogenen Vorſtellungen ſelbſt unterbrochen werden, daher ihre Wür-

lung langsamer als die Würkung der angenehmen Empfindungen seyn muß. Ein unendliches denkendes Wesen, dem nichts gegeben, sondern von dem alles gedacht wird, muß auch aus diesem Grunde an Erkenntniß der Wahrheit ein unendliches Vergnügen empfinden.

Verstand, gesunder und gemeiner. Man muß sich nicht einbilden, als gäbe es einen richtigen und einen unrichtigen Verstand, d. h. einen solchen, der das Vermögen hätte wahr, und einen andern, der das Vermögen hätte, falsch zu denken und zu urtheilen. Denn dieses läßt sich gar nicht denken. Ein Verstand muß als ein solcher immer wahr denken und urtheilen, so wie die Sinne an sich betrachtet, nie trügen können.

Ein gesunder Verstand ist also keinem falschen Verstande entgegengesetzt. Er kann aber auch nicht dem durch die Logik und Philosophie geübten Verstande entgegengesetzt seyn. Dieses wäre ein schädliches Privilegium für jeden, der seine Behauptungen ohne allen Grund blos darauf stützen wollte. Es ist aber zu bemerken, daß die Wahrnehmungen der Sinne zweierlei Arten von Fehlern unterworfen seyn können.

Erstlich können die sinnlichen Organe in einen kranken Zustand gerathen, und dadurch fähig gemacht werden, Gegenstände wahrzunehmen, die sie im gesunden Zustande entweder gar nicht, oder doch anders wahrnehmen würden; wie z. B. die den Augen vorschwebenden Bilder in hitzigen Krankheiten u. dgl. Ihre sinnlichen Wahrnehmungen sind alsdann an sich betrachtet wahr, d. h. sie sind die Vorstellungen der Beziehungen der äußern

Objekte auf die damalige Beschaffenheit ihres Körpers); sie sind aber dennoch Wahrnehmungen eines Kranken, folglich für den Menschen in seinem natürlichen Zustande, unbrauchbar.

Zweitens können wiederum die Organe, zwar nicht in einen kranken, aber dennoch in einen ungewöhnlichen Zustand gerathen. Wie wenn z. B. die Augen eines Jägers, der sich angewöhnt hat, in die Ferne deutlich zu sehen, so verändert worden, daß er die Gegenstände in der Nähe nicht deutlich sehen kann. Seine Wahrnehmungen der nahen Gegenstände sind alsdann zwar an sich betrachtet wahr, sie sind aber in Ansehung ihres Gebrauchs, mangelhaft. Eben so ist es auch mit dem Verstande beschaffen. Ein Mensch kann, ohne es selbst zu wissen, in einen kranken Zustand gerathen, und eben dadurch einen höhern Grad von Scharfsinn als gewöhnlich ist erlangen. Er bekömmt alsdann neue Aussichten, und beurtheilt die Dinge aus ganz ungewöhnlichen Gesichtspunkten, die aber seinem kranken Zustande gemäß sind. Seine Urtheile sind alsdann, zwar an sich, die Dinge aus dem angenommenen Gesichtspunkte betrachtet, nicht falsch; da aber diese Betrachtungsart einen kranken Zustand zum Grunde, und dessen Unterhaltung zur Folge hat, so sind dergleichen Urtheile dem gesunden Verstande zuwider.

Ferner kann ein Urtheil in solchen Prinzipien gegründet seyn, die der gemeinen Menschenklasse unbekannt sind: alsdann ist dieses Urtheil wahr, und zugleich Folge eines gesunden Verstandes. Es ist aber dennoch dem

gemeinen Verſtande zuwider. Von dieſer Art iſt z. B. das kopernikaniſche Weltſyſtem, das Syſtem der Idealiſten, des reellen und tranſcendentalen Skeptizismi u. dgl.

Es iſt aber zu bemerken, daß der Unterſchied, zwiſchen einem geſunden Verſtande, und dem, der es nicht iſt, nur in Anſehung praktiſcher Urtheile ſtatt findet, wo nicht alle zu den Urtheilen erforderliche Data gegeben ſind, ſondern erſt durch Analogie und dergleichen gefunden, und die Urtheile dadurch beſtimmt werden ſollen, welches freilich von der Beſchaffenheit des Subjekts ſehr abhängig iſt. Ein theoretiſches Urtheil hingegen, das durch die Bedingungen deſſelben (die Begriffe) ſchon hinreichend beſtimmt iſt, iſt allgemeingültig für jeden, der dieſelben Begriffe untereinander vergleicht (er mag übrigens ſeyn, in welchem Zuſtande er will), da dann folglich gedachter Unterſchied nicht ſtatt finden kann.

Vollkommenheit überhaupt iſt die Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen in Einem. Dieſes Eine iſt in Beziehung auf ein vernünftiges Weſen Zweck. Abſolute Vollkommenheit iſt nicht blos die Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem Zwecke überhaupt, ſondern ſeine Uebereinſtimmung zu einem, ihm, ſeinem innern Weſen nach beſtmöglichen Zwecke. Relative Vollkommenheit iſt die Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu einem durch irgend etwas außer demſelben beſtimmten Zwecke. Das Maximum der Vollkommenheit iſt Uebereinſtimmung des größtmöglichen Mannigfaltigen, zum größtmöglichen, ſowohl äußern als innern Zwecke.

Wenn verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Rich-

tungen mit verſchiedener Geſchwindigkeit wirken, ſo iſt diejenige Ordnung und Verknüpfung dieſer Kräfte, die zur Hervorbringung eines Zwecks überhaupt geſchickt iſt, Vollkommenheit überhaupt. Hingegen diejenige Ordnung und Verknüpfung derſelben, die nicht nur zur Hervorbringung eines Zweckes überhaupt, ſondern zur Hervorbringung der höchſten Realität dient, oder diejenige, wodurch ſich dieſe verſchiedenen Kräfte am meiſten befördern und am wenigſten hindern können, ſo daß ſie durch dieſe Verknüpfung die größte Summe der Wirkſamkeit hervorbringen, iſt ihre abſolute Vollkommenheit.

Die relative Vollkommenheit iſt alſo eine untheilbare Einheit. Die abſolute hingegen kann verſchiedene Grade bis zur höchſten Vollkommenheit annehmen. Gott iſt das allervollkommenſte Weſen, heißt ſo viel, als er iſt der Inbegriff aller Realitäten, die in einem Objekte ſich vereinigen können, ſo daß ſie ſich am meiſten befördern und am wenigſten hindern.*) Er iſt alſo das Ideal der höchſten Vollkommenheit, indem in ihm ſo wohl das Mannigfaltige (alle beiſammen mögliche Realitäten) als die Einheit (ihre Verknüpfung untereinander), die größten ſind.

Der Menſch iſt abſolut vollkommen, wenn er die ſeinem Weſen eigenen Realitäten ſo untereinander verknüpft, daß ihre Würkung die größte Summe iſt. Und dieſer iſt der vollendete Weiſe. Es kann ein anderer mehrere und größere Kräfte beſitzen, und dennoch weniger vollkommen ſeyn. Hier iſt alſo die größte abſolute

*) Dadurch kann Herrn Kants Einwendung wider dieſe Definition gehoben werden.

Einheit, nicht aber das größte Mannigfaltige anzutreffen. Eine Uhr iſt vollkommen, wenn ihre Theile ſo verknüpft ſind, daß man durch ſie den äußern relativen Zweck (die Zeit zu meſſen), aufs genaueſte erreichen kann. Hier iſt weder die größte abſolute Einheit (Verkürzung des Mannigfaltigen zur Hervorbringung der größtmöglichen Würkung), noch die größte Mannigfaltigkeit (die größte Summe der Kräfte die ſich vereinigen können) anzutreffen, und dennoch ſind beide in Beziehung auf gedachten Zweck die größten u. dgl.

Vortrag und Stil. Vortrag iſt eine beobachtete Methode in der ſubjektiven Ordnung der Theile eines Ganzen nach ihrer objektiven Ordnung, und betrift eigentlich den Inhalt einer Rede oder Schrift.

Stil iſt eine beſondere Art der Ausdrücke und ihrer Verbindung untereinander, und betrift die äußere Form einer Rede oder Schrift.

Es giebt zweierlei Arten des Vortrags; die eine kann die faßliche, und die andere die gründliche Art des Vortrags heißen. In jener folgen die Begriffe und Sätze ſo aufeinander, wie ſie am leichteſten von dem Zuhörer oder Leſer gefaßt werden können, nehmlich in der Ordnung von Grund und Folge; das Leichtere geht voraus, und das Schwerere, welches dadurch erläutert und erwieſen werden ſoll, folgt darauf. In dieſer aber geht zuweilen das Schwerere vor dem Leichtern her, wenn nehmlich die Gründlichkeit es erfordert.

In jener wird von den beſondern Konkreten zum Allgemeinen und Abſtrakten geſchritten. Man fängt

eine Wiſſenſchaft gleich mit ihrer Anwendung an; man abſtrahirt das Allgemeine von beſondern Fällen. In dieſer verfährt man gerade umgekehrt, man ſetzt erſt das Allgemeine feſt, worunter man hernach das Beſondere ſubſumirt.

Cleiraut fängt ſeine Algebra gleich mit Auflöſung der Aufgaben an, dieſe werden von ihm aber ſo gewählt und untereinander geordnet, daß dadurch die Erklärungen und Sätze dieſer Wiſſenſchaft in ihrer natürlichen Ordnung aufeinander, erläutert und bewieſen werden. Käſtner verfährt hierin gerade umgekehrt; er macht mit den abſtrakten und tranſcendentalen Wahrheiten den Anfang, welche zwar ſchwerer als die beſondern Konkrete zu faſſen ſind; wenn ſie aber einmal gefaßt worden, ein Licht über die ganze Wiſſenſchaft verbreiten, wodurch man im Stande iſt, aus einigen wenigen Erklärungen und Sätzen, die ganze Wiſſenſchaft nach ihrem mannigfaltigen Gebrauche auf einmal zu überſehn. Für die mehrſten Lehrlinge hat der Erſtere; für gute Köpfe aber der Letztere den Vorzug.

Beim Stile kann auch entweder auf die Faßlichkeit oder auf die Gründlichkeit hauptſächlich Rückſicht genommen werden. Im erſtern Falle richtet ſich der Stil nach der allgemeinſten Aſſociationsart der Leſer. Dieſe ſollen, wenn ſie gleich den Inhalt nicht verſtehen, dennoch, vermöge der Uebereinſtimmung des Stils mit ihrer Aſſociationsart, denſelben zu verſtehen glauben. Im zweiten Falle aber richtet ſich der Stil nach dem Inhalte. Er kann ſich daher, wenn dieſer viel neue Kombinationen,

von Begriffen und Sätzen erfordert, nicht der Associationsart der gemeinen Leser anpaſſen. Man beklagt ſich über einen ſchlechten Stil, Dunkelheit und Unverſtändlichkeit u. ſ. w. worüber man ſich aber nur alsdann mit Recht beklagen kann, wenn man den Inhalt gefaßt hat. —

Ein Mendelsſohn, ein Leſſing, und ihres Gleichen wuſten in ihrem Stile beide Vortheile zu vereinigen. Aber dergleichen Schriftſteller giebt es wenige. Es iſt aber zu bemerken, daß der Unterſchied zwiſchen einem guten und ſchlechten Stile nicht in allen Arten von Schriften gleichmäßig ſtatt finden kann. Man hört niemanden von einem guten oder ſchlechten mathematiſchen Stile ſprechen, weil es hier nicht auf eine gewohnte Associationsart, ſondern auf die nothwendige objektive Verknüpfung ankömmt. So wenig kann es auch einen Unterſchied des Stils in der reinen Philoſophie, Phyſik, u. dgl. geben. Blos in ſchriftlichen Aufſätzen, aus der angewandten Philoſophie, Moral, Aeſthetik u. dgl. kann dieſes ſtatt finden. Hier kömmt es hauptſächlich auf die Popularität, mehr auf ſubjektive als auf objektive Verſtändlichkeit an. Man muß die Sprache des Volks kennen, wenn man mit ihm ſprechen will.

Ein Schriftſteller der einen guten Stil hat, wird gelesen. Der einen guten Vortrag hat, wird ſtudirt. Der beide nicht hat, wird, wenn er nur im Beſitze wichtiger und neuer Wahrheiten iſt, benutzt. Sein Geiſt, nicht aber ſein Nahme, iſt unſterblich.

Vorurtheil iſt ein Urtheil, das nicht in der Beſchaffenheit des Objekts in Beziehung auf jedes den-

kende Subjekt überhaupt, sondern in der Beziehung desſelben auf ein beſonderes Subjekt ſeinen Grund hat. Es iſt daher nicht allgemein, ſondern blos für dieſes Subjekt gültig. Es heißt darum Vorurtheil, weil die Bedingungen des beſondern Subjekts, die es beſtimmen, dem Urtheile ſelbſt nothwendig vorhergehn müſſen. Es iſt hierin den transſcendentalen Urtheilen a priori ähnlich, nur daß dieſe Bedingungen des Denkens eines Objekts überhaupt in Beziehung auf jedes Subjekt überhaupt ſind, dieſes aber, Bedingung des Denkens eines beſondern Objektes für ein beſonderes Subjekt iſt.

B.

Wahnwitz iſt eine aus Witz entſprungene ungegründete Meinung. Der Witz iſt, wie bekannt, das Vermögen, die Aehnlichkeit der Dinge einzuſehen. Findet alſo dieſe Aehnlichkeit nur in gewiſſer Rückſicht ſtatt, und läßt man, aus Gewohnheit dieſe Dinge als einander ähnlich zu betrachten, und ſie einander zu ſubſtituiren, zuletzt dieſe beſondere Rückſicht außer Acht, und zieht hieraus Folgen, die blos aus einer Aehnlichkeit in aller Rückſicht gezogen werden können, ſo entſteht der Wahnwitz.

Man ſieht hieraus, daß der Wahnwitz die Obermacht der Einbildungskraft über den Verſtand zum Grunde hat (wodurch man eher die Aehnlichkeit der Dinge, als ihre Verſchiedenheit bemerkt), und einen Mangel der Beurtheilungskraft in Anſehung der allgemeinen und beſondern Eigenſchaften eines Dinges.

Es ist ein logischer Fehler, der aber in Empfindung übergeht, und sich daher nicht ausreden läßt.

Ein Wahnwitziger glaubt König zu seyn, und fordert daher alle Bedienungen, Ehrenbezeugungen, und Rechte eines Königs. Natürlicherweise läßt sich dieses folgendermaßen erklären. Dieser Mensch hat sich etwa einmal nach dem Seneca in den Kopf gesetzt: der Weise ist ein König, d. h. derjenige, der seine Handlungen dem freien Willen gemäß, nach den Gesetzen der Natur und Vernunft bestimmt, ist von nichts außer sich selbst abhängig, indem er nichts will, was nicht nach den Gesetzen der Natur seyn kann und muß. Dieses hat allerdings seine Richtigkeit. Da er sich aber einmal angewöhnt hat, sich als König zu betrachten, und es schwer hält, diese Analogie beständig rein, ohne alle Beimischung einiger sinnlicher Merkmaale zu behalten, so kann dieses mit der Zeit in eine Empfindung übergegangen, und aus einer bloßen Analogie zu einer völligen Aehnlichkeit gebildet worden seyn.

So kann auch ein anderer glauben, Gottes Sohn zu seyn, er kann diese Analogie Anfangs als Philosoph rein gedacht haben, nemlich in so fern er nach dem Ebenbilde Gottes (welches bei Verfeinerung der Sitten das sicherste Merkmaal der Aechtheit ist) erschaffen ist, indem der Begriff von Gott aus Zusammennehmung unserer eignen Vollkommenheiten, und ihrer Erweiterung bis ins Unendliche entsprungen ist, d. h. indem man sich Gott als einen unendlichen Menschen denkt. — Mit der Zeit aber kann dieses ihn selbst oder auch andere

glauben machen, daß es damit in dem gemeinen Sinne dieses Ausdrucks seine Richtigkeit habe.

Ein anderer glaubt aus Glas gemacht zu seyn, und ist in beständiger Furcht zerbrochen zu werden. Nehmlich, dieser hat sich einmal den Gedanken geläufig gemacht: Der Mensch ist ein schwaches zerbrechliches Ding; um dieses recht lebhaft zu fühlen, vergleicht er sich beständig mit dem Glase, als einem bekannten zerbrechlichen Körper, bis dieses zuletzt in eine Empfindung übergeht, u. d. gl. mehr.

Aus dieser Erklärung erhellt, daß der Wahnwitz gar nicht so selten ist, als man gemeiniglich glaubt. Ein Geldgeitziger hält Anfangs das Geld nur in gewisser Rücksicht für ein Gut, d. h. als ein Mittel zur Befriedigung seiner Begierden, zuletzt betrachtet er es aber als etwas Gutes an sich, so daß er dadurch seinen Zweck verfehlt u. d. gl. Die Menschen können hier, so wie in allen dergleichen Fällen, nur die seltensten Erscheinungen bemerken; welches auch recht gut ist, weil sie sonst nicht Tollhäuser genug würden haben können.

Wahrheit (logische) ist die Uebereinstimmung der Gedanken; untereinander, nach dem Satze der Identität.

Metaphysische Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Gedanken mit den Objekten. So drücken sich gemeiniglich die Philosophen darüber aus.

Aber möchten sich doch die Philosophen darüber erklären, was sie unter der Uebereinstimmung der Gedanken mit den Objekten verstehen! denn was die Uebereinstimmung der Gedanken untereinander anbetrift, so ist

ſie nichts anders als die Uebereinſtimmung des Denkens eines jeden beſondern Objekts mit dem Denken eines Objekts überhaupt.

Das Objekt a iſt mit ſich ſelbſt einerley, weil jedes Objekt überhaupt mit ſich ſelbſt einerley iſt. a iſt nicht non a, weil jedes Objekt überhaupt nicht zugleich daſſelbe Objekt ſeyn und nicht ſeyn kann. Was iſt aber die Uebereinſtimmung des Gedankens a mit dem dadurch gedachten Objekte? Nach der Leibnitz-Wolfiſchen Schule ſoll dieſes ſo viel heiſſen, als: die Uebereinſtimmung des Denkens des beſondern Subjekts (eines beſondern Objekts) mit dem Denken eines jeden Subjekts überhaupt. Aber woran kann dieſe Uebereinſtimmung erkannt werden? Ich denke eine gerade Linie als die kürzeſte zwiſchen zwei Punkten. Aber woher weis ich, daß jedes denkende Weſen überhaupt ſie ſo denken müſſe?

Nach Herrn Kant iſt metaphiſiche (ſynthetiſche) Wahrheit die Uebereinſtimmung der Art des Denkens eines beſondern Objekts mit dem Denken eines reellen Objekts (in demſelben Subjekt) überhaupt. Z. B. das ſinnliche Objekt a wird darum in Zeit und Raum gedacht, weil jedes ſinnliche Objekt überhaupt von uns in Zeit und Raum gedacht werden muß, indem Zeit und Raum ſubjek. Formen oder Arten des Anſchauens eines jeden ſinnlichen Objekts überhaupt ſind. Dieſes gilt aber blos von den Objekten, die durch Zeit und Raum, nicht aber von Objekten die in Zeit und Raum gedacht werden, d. h. blos von den Objekten a poſteriori, nicht aber von Objekten a priori (wie die der Mathematik.)

Womit stimmt z. B. dieser Gedanke: Eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, überein? Denn daß Zeit und Raum die Formen aller sinnlichen Objekte sind, erklärt noch nicht, warum, wenn das Objekt eine gerade Linie ist, ihm die Eigenschaft die kürzeste Linie zu seyn, zukommen müsse.

Und was die Objekte a posteriori anbetrift, so stimmt nach Herrn Kant ihr reelles Denken, oder Subjumiren unter die Kategorien mit dem reellen Denken eines Objekts überhaupt überein. Aber die Frage ist hier, ob es gar ein reelles Denken eines Objekts a posteriori überhaupt giebt? indem man in der Erfahrung blos etwas den Kathegorien Aehnliches darthun kann. *

Was mich anbetrift, so eigne ich der demonstrirten mathematischen Erkenntniß objektive Wahrheit (Uebereinstimmung mit ihren Principien), den Axiomen aber blos objektive Nothwendigkeit zu, in so fern sie von keinem besondern Umstande des denkenden Subjekts abhängen. Der Erfahrungserkenntniß aber eigne ich weder Wahrheit noch Nothwendigkeit in, weil sie von einem besondern Umstande des Subjekts (öftern Wiederholung der Wahrnehmungen) abhängt, sondern blos Wahrscheinlichkeit. **)

---

*) Siehe meinen Versuch über die Transcendentalphilosophie.

**) Sie ist der Wahrheit ähnlich, in so fern eine Uebereinstimmung zwischen den dadurch verknüpften Objekten anzutreffen ist, wie z. B. zwischen der innern Bewegung des geschmolzenen Wachses und des Feuers als seiner Ursache, und der Noth-

Dieſes alles zu erläutern, erlaube man mir, mich ſelbſt anzuführen. *) Ich ſpreche an dem in der vorherbezeichneten Note angezeigten Orte, von dem kantiſchen Syſtem auf folgende Weiſe. „Dieſes Syſtem iſt unzulänglich, um dadurch allem fernern Scepticismum vorzubeugen. Ich werde mich über die Gründe meiner Behauptung näher erklären."

„Erſtlich weiche ich von Herrn Kant ab, in Anſehung des Unterſchieds zwiſchen Ding an ſich, und Begriff oder Vorſtellung eines Dinges. Nach Herrn Kant iſt Ding an ſich dasjenige auſſer unſerm Erkenntnißvermögen, worauf ſich der Begriff oder die Vorſtellung in demſelben beziehet. Ich behaupte hingegen, daß das Ding an ſich in dieſem Verſtande ein leeres Wort ohne alle Bedeutung iſt, indem man nicht nur das Daſeyn dieſes Dinges nicht beweiſen, ſondern ſich auch von demſelben gar keinen Begriff machen kann; nach mir hingegen iſt Ding an ſich, und Begriff und Vorſtellung eines Dinges objektive ein und eben daſſelbe, und nur ſubjektiv, d. h., in Beziehung auf die Vollſtändigkeit unſrer Erkenntniß voneinander unterſchieden. Ein Dreieck z. B. iſt an ſich betrachtet, Ding (Objekt des Denkens) und Begriff eines Dinges (allgemeines Merkmaal). Was dem Begriffe eines Dinges zukömmt, kömmt nothwendig

---

wendigkeit iſt ſie ähnlich, in ſo fern durch die beſtändige Wiederholung der Wahrnehmung die Idee des einen Objekts die Idee des andern nach ſich zieht.

*) Siehe Journal für die Aufklärung 9ten Band 1s St. III.

dem Dinge selbst zu, was aber dem Dinge selbst zukömmt, kömmt dem Begriffe desselben nur in sofern zu, in wiefern er mit ihm identisch ist. Ein reguläres Polygon ist in Beziehung auf den Zirkel (in dem oder um den es beschrieben wird) Begriff; der Zirkel hingegen in Beziehung auf das Polygon, Ding an sich. Vom Polygon kann ich behaupten, daß man darin gewisse zwo Punkte (die irgend eine Seite desselben begränzen, und sich in dessen Mittelpunkt einander schneiden,) von der Art, daß sie einander gleich sind denken kann, dieses ist auch vom Zirkel wahr. Hingegen wird vom Zirkel behauptet, daß alle Linien, die aus dem Mittelpunkte zu demselben gezogen werden, sich einander gleich sind, welches vom Polygon nur in sofern, daß es mit dem Zirkel identisch ist, (in ihren Vereinigungspunkten) wahr seyn kann, u. d. gl. mehr. Das Ding an sich ist also eine Vernunftidee, die von der Vernunft selbst zur Auflösung einer allgemeinen Antinomie des Denkens überhaupt gegeben ist. Denn das Denken überhaupt besteht in Beziehung einer Form (Regel des Verstandes) auf eine Materie (das ihr subsumirte Gegebne). Ohne Materie kann man zum Bewußtseyn der Form nicht gelangen, folglich ist die Materie eine nothwendige Bedingung des Denkens, d. h. zum reellen Denken einer Form oder Verstandesregel muß nothwendig eine Materie, worauf sie sich beziehet, gegeben werden; auf der andern Seite hingegen erfordert die Vollständigkeit des Denkens eines Objekts, daß nichts darinn gegeben, sondern alles gedacht werden soll. Wir können keine dieser Forderungen als un-

rechtmäßig abweisen, wir müssen also beiden Genüge leisten, dadurch, daß wir unser Denken immer vollständiger machen, wodurch die Materie sich immer der Form nähert bis ins Unendliche, und dieses ist die Auflösung dieser Antinomie."

„Zweitens. Die Hauptfrage, die die Kritik der reinen Vernunft veranlaßt hat, ist: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Diese Frage ist von Hrn. Kant, in dem Sinne, den er damit verknüpft, auch befriedigend aufgelöst worden. Hingegen glaube ich berechtigt zu seyn, diese Frage in einem engern Sinn aufzuwerfen, wodurch die Auflösung des Herrn Kants unbefriedigend wird. Nehmlich nach Herrn Kant ist eine Erkenntniß a priori, wenn die Materie sowohl als die Form derselben im Erkenntnißvermögen selbst gegründet ist, ohne darauf zu sehen, ob die Verknüpfung von Materie und Form schon vor ihrer Entstehung aus einer andern ihr vorhergegangenen Erkenntniß sich begreiflich machen läßt oder nicht. Wenn er also diese Hauptfrage in die ihr untergeordneten abtheilt, und fragt z. B. wie sind synthetische Sätze a priori in der Mathematik möglich? so ist die Bedeutung blos, wodurch gelangen sie zu einem Daseyn in unserer Erkenntniß? worauf die Antwort: durch eine Konstruktion a priori, (aus Vermögen unsrer Erkenntniß selbst) völlig befriedigend ist. Nach mir hingegen hat diese Frage folgende Bedeutung: 'Wir sind sowohl vom Daseyn als von der Art des Daseyns dieser synthetischen Sätze a priori durch Konstruktion völlig überzeugt; die Frage ist aber: Wie ist ihr Daseyn in uns

a priori (aus einer vorhergegangenen Erkenntniß) begreiflich? z. B., der Begriff eines gleichseitigen Dreiecks hat nicht blos sein Daseyn in der wirklichen Konstruktion (indem man ein Dreieck überhaupt konstruirt, und die Gleichheit der Seiten als möglich hinzudenkt) sondern wie uns Euklides (I. 1.) belehrt, wir von seiner Realität schon vor seiner wirklichen Konstruktion überzeugt sind, wodurch diese Konstruktion selbst nicht nur bewerkstelligt, sondern auch begreiflich wird. So ist auch jeder analytische Satz schon vor der Konstruktion des Begriffs aus der discursiven Erkenntniß begreiflich. Hingegen wird uns die Wahrheit der mathematischen Axiomen aufgedrungen, ohne auf irgend eine Weise begreiflich gemacht zu werden, und dieses ist die formelle Unvollständigkeit unsrer Erkenntniß in Ansehung derselben. Es giebt aber auch eine unvermeidliche materielle Unvollständigkeit derselben, wenn nehmlich die Konstruktion den Bedingungen des Begriffs nicht völlig (indem er sich aufs Unendliche erstreckt) entsprechen kann. Es entstehet hier eine Antinomie, indem von der einen Seite die Vernunft uns befiehlt, dem Begriffe keine Realität beizulegen, als nur insofern er konstruirt werden kann, weil die Realität dessen, was nicht konstruirt werden kann blos problematisch ist. Auf der andern Seite hingegen fordert die Vernunft, daß der Satz blos vom vollständigen Begriffe, wie er vom Verstande gedacht, nicht aber vom unvollständigen, wie er von der Einbildungskraft konstruirt wird, gelten soll!"

„Die zwote untergeordnete Frage ist: Wie ist reine

Naturwiſſenſchaft möglich? Ihre Bedeutung iſt nach Hrn. Kant dieſe: Wie kann der Verſtand den Dingen auſſer demſelben a priori Geſetze vorſchreiben? Die Auflöſung dieſer Frage iſt nach ihm dieſe: Der Verſtand kann keinesweges den Dingen an ſich auſſer demſelben Geſetze vorſchreiben, ſondern blos denſelben, inſofern ſie von der Sinnlichkeit angeſchauet und vom Verſtande gedacht werden. Die Geſetze des Verſtandes ſind Bedingungen des Denkens eines Objekts überhaupt. Sie müſſen daher von allen Objekten a priori gelten. Auf dieſe Art ſind alſo ſynthetiſche Sätze der Natur a priori möglich. Die Grundlage dieſer Geſetze ſind die bekannten logiſchen Formen oder die Arten der Beziehungen der Objekte aufeinander. Hiezu kömmt noch die Kategorie oder die beſondre Beſtimmung dieſer Formen in Anſehung der Objekte, worauf ſie bezogen werden, wodurch ſie ihre Realität erhalten. Dieſe beſondre Beſtimmung muß nicht in den Objekten ſelbſt a poſteriori, ſondern in Etwas a priori, das ſich auf das Objekt a poſteriori beziehet, angetroffen werden. Und da ſie nicht in dieſen logiſchen Formen ſelbſt iſt, ſo kann dieſe Beſtimmung nicht anders als in den Formen der Sinnlichkeit a priori angetroffen werden u. ſ. w.“

„Hier bemerke ich wieder neue Lücken. Erſtlich glaube ich, daß man genau unterſcheiden muß, zwiſchen den eigentlichen logiſchen Formen und den in den logiſchen Schriften dafür ausgegebenen. Um dieſes zu erläutern, nehme ich z. B. die Form der hypothetiſchen Sätze: Wenn ein Ding a geſetzt wird, ſo muß auch ein andres Ding b geſetzt werden. Dieſe Form an ſich iſt blos problematiſch, und kann alſo nur durch ihren wirklichen Ge-

brauch Realität bekommen. Ist also der Gebrauch selbst unerweisen, so ist auch diese Form ohne alle Realität. David Hume leugnet den Gebrauch dieser Form, nehmlich den Begriff von Ursache, aber das Urtheil: Wenn ein Ding A gegeben wird, so muß es ein anderes Ding B geben, worauf es nach einer Regel folgt, indem er zeigt, daß dieses (in Beziehung auf bestimmte Gegenstände) kein Verstandesurtheil, sondern blos eine Folge der Association der Einbildungskraft ist, und dieses, wie ich glaube, mit Recht; denn ein Verstandesurtheil entstehet nicht nach und nach, und ist daher von der Gewohnheit unabhängig, so wie es hier der Fall ist. Die Wilden, die den Gebrauch des Feuers nicht kennen, werden gewiß bei der ersten Wahrnehmung des Feuers und hierauf der Erwärmung des Steins, nicht sogleich urtheilen: Das Feuer erwärmt (macht warm, ist Ursache) den Stein, sondern nachdem sie die Folge dieser Erscheinungen auf einander mehrere male wahrgenommen haben, so werden sie in ihrer Einbildungskraft in eben der Ordnung verknüpft, in der sie wahrgenommen worden sind, so, daß wenn eine dieser Erscheinungen ihnen vorkömmt, alsdann auch die andere in öfters wahrgenommener Ordnung vorgestellt wird. Es ist also hier blos eine subjektive Nothwendigkeit nach einem empirischen Gesetze, keinesweges aber, eine objektive Nothwendigkeit a priori. Herr Kant hat zwar bewiesen, daß wir keinen Begriff von einem Objekte überhaupt (wie hier z. B. vom Entstehen eines Dinges) haben können, wo nicht das Urtheilsvermögen, die für sich in Ansehung der Objekte unbestimmte logische Form durch ein Urtheil

bestimmt. Aber wenn ich behaupte mit David Hume, daß dieses kein Verstandesurtheil sey, so leugne ich zugl ich das davon abhängende Faktum selbst, indem ich behaupte, daß wenn wir urtheilten, daß ein Ding b entstehet, so geschieht es blos, weil wir urtheilen, daß es auf a nach einer Regel (daß beständig a vorhergehen, und b folgen muß) folgt. da aber dieses kein Verstandesurtheil ist (wir nennen die uns angewöhnte Art der Folge dieser Dinge aufeinander wirkliche Erfahrung, die andern aber ein bloßes Spiel der Einbildungskraft), so bestehet Alles, was Herr Kant bewiesen hat, also blos darinn, daß sich diese Leide wechselsweise voraussetzen, d. h. um ein wirkliches Entstehen zu denken, muß man das zuentstehende Ding in Ansehung eines andern Dinges in einer Folge nach einer Regel denken, und auch umgekehrt, und dieses wird ihm Niemand streitig machen. Die Frage ist aber hier nicht nach der logischen Beziehung dieser Gedanken aufeinander, sondern nach ihrem reellen Gebrauche, und dieses ist eben, was nicht zugegeben werden kann. Und da also der Begriff von Ursache in Beziehung auf bestimmte Gegenstände der Erfahrung keine Realität hat, so hat auch der Begriff von Ursache überhaupt, als eine Abstraktion davon keine Realität."

„Wird man sagen: Zugegeben, daß die Gleichförmigkeit der Wahrnehmungen der Grund dieser Gewohnheitsurtheile ist, was ist aber der Grund dieser Gleichförmigkeit selbst? So antworte ich, diese Frage trift diese Theorie nicht mehr als die Kantische. Herr Kant sagt zwar,

es muß eine Regel a priori geben, die die aufeinander bezogenen Wahrnehmungen bestimmt, weil sonst die Einbildungskraft keinen Stoff zu ihrer Thätigkeit finden wird. Folglich ist die Ordnung der Dinge in Beziehung aufeinander a priori bestimmt. Ich muß aber gestehen, daß ich die Stärke dieses Arguments nicht einsehen kann. Gesetzt, es wäre keine unveränderliche Ordnung unter den Wahrnehmungen, wäre nur zugleich keine unveränderliche Unordnung unter denselben, so hätte doch die Einbildungskraft immer Stoff genug zu ihrer Wirksamkeit, indem diese keine unveränderliche, sondern blos eine oft wiederholte Folge der bestimmten Wahrnehmungen auf einander voraus setzt, so daß der Grad ihrer Wirksamkeit durch den Grad dieser Wiederholung bestimmt wird. Dieser Vorstellungsart zufolge ist also der Begriff von Ursache keine Kategorie, sondern eine Idee, zu der man sich im Gebrauche immer nähern, die man aber nie erreichen kann. Je öfter man die Folge bestimmter Wahrnehmungen aufeinander bemerkt hat, desto genauer werden diese untereinander in unser Einbildungskraft verknüpft, wodurch die subjektive Nothwendigkeit dieser Folge sich der objektiven immer nähert, ohne sie doch erreichen zu können. Und so ist es auch mit allen übrigen Kategorien beschaffen."

„Nachdem ich also die Schwierigkeiten der Kantischen Theorie gezeigt habe, will ich nun einen in etwas verschiedenen Weg einschlagen, wodurch, wie ich glaube, diese, wenn nicht völlig gehoben, doch um ein beträchtliches vermindert werden können."

„Die allgemeine Antinomie des Denkens überhaupt, enthält augenscheinlich ihre Auflösung in sich selbst, diese bestehet darin: die Vernunft fodert, daß man das Gegebne in einem Objekte nicht als etwas seiner Natur nach Unveränderliches betrachten muß, sondern blos als eine Folge der Einschränkung unsres Denkvermögens. Die Vernunft gebietet uns daher einen Fortschritt ins Unendliche, wodurch das Gedachte immer vermehrt, das Gegebne hingegen bis auf ein unendlich Kleines vermindert wird. Es ist hier die Frage nicht, wie weit wir hierin kommen können, sondern blos aus welchem Gesichtspunkt wir das Objekt betrachten müssen, um darüber richtig urtheilen zu können? Dieser (Gesichtspunkt) ist aber nichts anders als die Idee des allervollkommensten Denkvermögens, wozu wir uns immer nähern müssen bis ins Unendliche."

„Die mathematische Antinomie, indem sie mit der vorigen einen ähnlichen Ursprung hat, wird auf eine ähnliche Art aufgelöst. Ich will mich hierüber erklären."

„Es giebt zweierlei Arten der Konstruktion, nehmlich eine Objekt- und eine Schema-Konstruktion, d. h., entweder wird das Objekt selbst völlig seinen Bedingungen (im Verstande) entsprechend, in der reinen Einbildungskraft a priori dargestellt, oder es kann nicht völlig seinen Bedingungen entsprechend a priori, sondern blos vermittelst einer empirischen Konstruktion dargestellt werden."

„Wenn man die Gleichung eines Zirkels algebraisch ausdrückt, und eine beliebige Anzahl Punkte bestimmt, die derselben Genüge leisten, so hat man die Konstruktion eines Zirkels a priori, aber dadurch werden nur einige Punkte im Zirkel, die die loci geometrici dieser Formel sind, nicht der Zirkel selbst, als eine stetige Größe, als eine einzige Linie konstruirt; soll dieses geschehen, so muß man diese Punkte durch gerade Linien verbinden. Aber alsdann entspricht diese Konstruktion nicht völlig ihrem Begriffe, indem sie nur in den bestimmten Punkten demselben gemäß ist. Beschreibt man hingegen einen Zirkel durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, alsdann wird die Konstruktion dem Begriffe völlig entsprechen. Ich glaube, daß dieses auch der Grund sey, warum die alten Geometer bis auf Kartesius die krummen Linien (ausser dem Zirkel) mechanische Linien, und nur die gerade Linie und den Zirkel geometrische Linien genannt haben, und daher auch den erstern nicht gern einen Platz in ihrer Geometrie haben einräumen wollen. Kartesius wunderte sich darüber nicht wenig, und meinte, daß sie dazu keinen Grund hätten. Denn, sagt er, sollten sie die krummen Linien deswegen mechanische Linien genannt haben, weil man sich zu ihrer Beschreibung einiger Maschinen bedienen muß, so hätten sie aus eben dem Grunde auch den Zirkel und die gerade Linie aus ihrer Geometrie wegwerfen müssen, indem auch diese vermittelst des Zirkels und Lineals beschrieben werden müssen. Er glaubte hingegen, daß alles, was sich genau angeben läßt, mit Recht geometrisch genannt wer-

den kann, und von dieſer Art ſind alle die Linien, die durch eine ſtete Bewegung oder auch durch mehrere Bewegungen, die aufeinander folgen, ſich einander wechſelsweiſe beſtimmen. *)"

„Aber wie es ſcheint, hat dieſer groſſe Mann nicht bemerkt, daß eine geometriſche Linie zwo Kriterien hat, erſtlich muß ſie eine Linie, d. h., eine ſtetige Gröſſe ſeyn, ſonſt gehörte ſie nicht zur Geometrie. Zweitens muß ſie auf irgend eine Weiſe ausmeßbar, d. h., eine geometriſche Linie ſeyn. Wenn eine krumme Linie vermittelſt ihrer Gleichung konſtruirt werden ſoll, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß man einige Punkte beſtimmt, von der Art, daß die von ihnen zum Diameter

*) Mais je m'etonne de ce qu'ils n'ont point outre cela diſtingué divers degrez entre ces lignes plus composés, & je ne s'aurois comprendre, pourquoi ils les ont nommé mechaniques plûtôt que geometriques. Car de dire que c'eſt à cauſe qu'il eſt beſoin de ſe ſervir de quelque machine pour les decrire, il faudroit rejetter par même raiſon les cercles et les lignes droites, vû qu'on ne les decrit sur le papier qu' avec un Compas et un Regle, qu'on peut auſſi nommer de Machines. Mais il eſt, ce me ſemble, trés clair, que prenant, comme on fait, pour geometrique ce qui eſt precis et exact, et pour mechanique ce qui ne l'eſt pas, et conſiderant la geometrique comme un ſcience, qui enſeigne generalement à connoître les meſures de tous les corps, on n'en doit pas plûtôt exclure les lignes les plus composés que les plus ſimples, pourvu qu'on les puiſſe imaginer être decrites par un mouvement continu, ou par pluſieurs qui s'entresuivent, et dont les derniers ſoient reglés par ceux qui les precedent: car par ce moien on peut toujours avoir une connoiſſance exacte de leur meſure. Descartes geometrie, Liv. II. sect. 2.

gezognen Linien mit den dadurch abgeschnittenen Linien des Diameters in dem durch die Gleichung ausgedrückten Verhältniß stehen. Also nur diese Punkte, nicht aber die krumme Linie selbst ist hier ausmeßbar. Folglich haben die Alten, wie ich glaube, Recht, wenn sie dieselben nicht geometrische Linien haben nennen wollen, weil sie zwar (in den konstruirten Punkten) geometrisch, aber nicht Linien sind; sollen sie es seyn, so muß man zu der bloßen Konstruktion der Punkte, noch ihre Verbindung durch gerade Linien hinzufügen, dieses ist aber nicht mehr geometrisch, weil die Punkte, die in diese geraden Linien fallen, sich nicht mehr durch die Gleichung bestimmen lassen. Hier fodert uns also die Vernunft auf, daß wir die Anzahl gedachter Punkte immer vermehren bis ins Unendliche, wodurch sich diese Konstruktion ihrem Begriffe immer nähert, und nur durch die völlige Erreichung desselben bekommen wir ein reelles Objekt a priori, welches sonst nicht möglich ist. Wird z. B. der Begriff eines Zirkels durch seine Gleichung bestimmt, so kann seine Konstruktion nicht völlig demselben gemäß seyn. Wird aber der Begriff wie in der gemeinen Geometrie bestimmt (eine Linie, deren Punkte von einem gegebnen Punkt gleich weit sind) und man konstruirt denselben, wie gewöhnlich durch Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte, so ist diese Konstruktion freilich vollständig, sie ist es aber nicht a priori, weil der Begriff von Bewegung selbst a posteriori ist. Es giebt also kein andres Mittel, einen Begriff völlig a priori zu konstruiren, als ein [illegible] zu nehmen, wie schon gezeigt worden."

„Ich komme nun zur dritten Abtheilung der Hauptfrage, nehmlich: wie iſt Naturwiſſenſchaft *a priori* möglich? Die Erklärung davon nach Herrn Kant iſt dieſe. Die Naturwiſſenſchaft enthält ſynthetiſche Sätze *a priori* (jede Wirkung muß eine Urſache haben, und dergleichen); wie iſt es alſo möglich, daß der Verſtand *a priori* den Gegenſtänden der Natur *a posteriori* Geſetze vorſchreiben ſoll (daß ſie ſeinen Sätzen *a priori* gemäß ſeyn müſſen)? Und da ich in Herrn Kants Auflöſung dieſer Frage Schwierigkeiten gefunden zu haben glaube, ſo ſehe ich mich gezwungen, eine eigne Auflöſung zu wagen. Ich behaupte erſtlich mit Herrn Kant, daß Zeit und Raum Formen der Sinnlichkeit *a priori* ſind, und daß ſie nichts, was in den ſinnlichen Gegenſtänden ſelbſt, ſondern bloß unſre Art von den ſinnlichen Gegenſtänden affizirt zu werden, enthalten: Zweitens, daß die logiſchen Formen des Denkens, vorausgeſetzt, daß ſie Realität haben, nicht von den Dingen an ſich, inſofern ſie uns gänzlich unbekannt ſind, ſondern blos von ihren Erſcheinungen in uns gebraucht werden können, und daß daher ihre abſolute Totalität, nicht von konſtitutiven, ſondern blos von regulativem Gebrauche ſeyn kann. So weit gegen den metaphyſiſchen Dogmatism. Ich behaupte aber zugleich mit meinem ſkeptiſchen Freunde D. Hume gegen den kritiſchen Dogmatism, daß dieſe logiſchen Formen des Denkens (indem ihr Quantitätsbrauch von den Gegenſtänden der Natur, ſich aus der Erfahrung genommenen pſychologiſchen Gründen erklären läßt) auch von den ſinnlichen Gegenſtänden der Natur unmittelbar keinen Gebrauch haben, ſondern blos

vermittelst einer vollständigen Induktion (zu der wir uns immer nähern, die wir aber nie erreichen können) ihre objektive Realität bekommen können, wodurch sich ihre subjektive Realität der objektiven immer nähert, bis sie sich vereinigen. Und daß dieses Verfahren der Naturlehre eben das Verfahren der Mathematik ist, und daß dieses in beiden auf gleiche Weise rechtmäßig ist."

„Die Mathematik enthält lauter synthetische Sätze a priori, d. h., Regeln des Verstandes, die mit der Konstruktion der Objekte selbst gegeben sind, oder genauer: Das Erkenntnißvermögen bringt die Objekte diesen Regeln gemäß hervor. Die Regeln bekommen also erst ihre Realität durch die Gegenwart der Objekte selbst. Vor ihrem Daseyn im Gemüthe konnte man nicht wissen, welchen Regeln sie nach ihrer Entstehung subsumirt werden müssen. Es ist hier nicht wie mit dem analytischen Grundsatze: „Ein Ding kann nicht zugleich seyn, und nicht seyn" beschaffen, wo man schon vor der Konstruktion eines bestimmten Objekts (eines Dreiecks u. dergl.) von ihm etwas mit Gewißheit behaupten kann, daß es nehmlich nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Die synthetischen Sätze a priori haben also hierin keinen Vorzug vor denen a posteriori, der Unterschied zwischen diesen beiden Arten bestehet blos darin, daß nehmlich in den erstern die Materie dieser Sätze a priori vom Erkenntnißvermögen selbst hervorgebracht, in den letztern hingegen a posteriori von etwas anderm gegeben ist, die Urtheile selbst aber als Formen oder Arten, diese Objekte zu denken, in beiden a posteriori sind. Der Verstand schreibt dem produktiven Einbildungsvermögen eine Regel vor, einen Raum

in drei Linien eingeschlossen, hervorzubringen; dieser gehorcht und konstruirt das Dreieck, aber siehe, es dringen sich zugleich drei Winkel auf, die der Verstand gar nicht verlangt hatte. Nun wird er auf einmal klug, indem er die ihm bisher unbekannte Verknüpfung zwischen drei Seiten und drei Winkel einsehen lernt, deren Grund aber ihm noch bis jetzt unbekannt ist. Er macht also aus der Noth eine Tugend, indem er eine gebieterische Miene annimmt, und sagt: Ein Dreieck muß drei Winkel haben, als wäre er hierin selbst Gesetzgeber, da er doch in der That einem ihm gänzlich unbekannten Gesetzgeber gehorchen muß. Die objektive Nothwendigkeit dieser Sätze kann daher mit Recht bezweifelt werden, vielleicht kann irgend ein denkendes Wesen oder auch ich selbst unter gewissen Umständen ein Dreieck mit mehr oder weniger Winkel konstruiren, da dieses an sich keinen Widerspruch enthält. Diese Nothwendigkeit ist also blos subjektiv, sie kann aber verschiedne Grade annehmen bis zum allerhöchsten Grad, (als Idee) wodurch sie zur objektiven Nothwendigkeit wird, denn der ganze Vorzug der objektiven Nothwendigkeit, (weil an diesen keinen Widerspruch enthält) besteht bloß darin, daß man überzeugt ist, daß es in keiner Konstruktion, unter welchen Umständen es auch bewerkstelligt werden mag, anders seyn kann; bin ich also durch eine vollständige Induktion überzeugt, (indem ich das Dreieck unter allen möglichen Umständen und auch andere denkende Wesen es unter allen diesen Umständen konstruirt und so befunden haben, gesetzt, daß dieses möglich wäre) daß das Dreieck in der Konstruktion nicht anders als drei Winkel haben kann, so wäre es so

gut, als wäre ich durch den Satz des Widerspruchs davon überzeugt; da aber diese Induktion nie vollständig seyn kann, so kann sich daher die subjektive Nothwendigkeit der objektiven zwar immer nähern, sie kann sie aber nie völlig erreichen. So ist es auch mit unsern Urtheilen über Gegenstände der Natur beschaffen. Ich bemerke, das Feuer ist warm, (daß auf die Vorstellung des Lichts oder irgend eine andre Eigenschaft des Feuers die Empfindung der Wärme in mir entsteht) hier ist bloß ein Wahrnehmungsurtheil, wie Herr Kant sich ausdrückt, und kann nach mir durch keine unmittelbare Operation des Verstandes zu einem Erfahrungsurtheil werden, wie es Herr Kant haben will. Ich bemerke eben dieses noch einmal und aber einmal u. s. w. Wodurch diese beiden Erscheinungen in mir immer fester verknüpft werden, so daß zuletzt (durch eine völlige Induktion) diese subjektive Verknüpfung ihren höchsten Grad erreicht, und der objektiven gleich wird."

„Was die letzte Frage anbetrift, nehmlich: Wie ist Methaphisik möglich? so muß man erstlich bestimmen, was Methaphisik heißt. Ich glaube in der Definition der Methaphisik mit Herrn Kant übereinzustimmen. Nehmlich Methaphisik ist die Wissenschaft der Dinge an sich. Ich unterscheide mich von Herrn Kant blos darin: nach Ihm sind die Dinge an sich die Substrata ausser uns von ihren Erscheinungen in uns, und mit denselben ganz heterogen, folglich muß diese Frage unaufgelößt bleiben, indem wir kein Mittel an der Hand haben, die Dinge an sich abstrahirt von unsrer Art von denselben afficirt zu werden, zu erkennen. Nach mir hingegen

iſt die Erkenntniß der Dinge an ſich nichts anders als die vollſtändige Erkenntniß der Erſcheinungen. Die Metaphyſik iſt alſo nicht eine Wiſſenſchaft von etwas auſſer der Erſcheinung, ſondern blos von den Gränzen (Ideen) der Erſcheinungen ſelbſt, oder von den letzten Gliedern ihrer Reihen. Man ſind zwar dieſe als Objekte unſrer Erkenntniß unmöglich, ſie ſind aber mit den Objekten ſo genau verknüpft, daß ohne ſie kein vollſtändige Erkenntniß von den Objekten ſelbſt möglich iſt. Wir nähern uns immer zu ihrer Erkenntniß nach dem Grade der Vollſtändigkeit unſrer Erkenntniß der Erſcheinungen ꝛc."

Wahrſcheinlichkeit iſt eine unvollſtändige Erfahrungserkenntniß, entweder inſofern ſie nicht durch beſtändige, ſondern blos durch öftere Wiederhohlung beſtätigt wird. So iſt es z. B. wahrſcheinlich, daß ein geworfener Würfel, deſſen vier Seiten mit a, zwei aber mit b bezeichnet ſind, auf eine Seite, die mit a bezeichnet iſt, fallen werde, weil dieſer Buchſtabe im Würfel öfterer wiederholt iſt, als der Buchſtab b; Oder auch, wenn dieſe Widerhohlung in Anſehung unſrer bisherigen Erfahrung beſtändig iſt, ſo iſt ſie doch in Anſehung der Zukunft blos wahrſcheinlich, inſofern man keine Regel in dem innern Verhältniſſe darin antreffen kann.

Z. B., daß wenn die Sonne morgen aufgehn wird, ſie ihre gewöhnliche Richtung von Morgen nach Abend nehmen wird, iſt blos wahrſcheinlich, denn obgleich wir es beſtändig ſo wahrgenommen haben, ſo finden wir doch kein inneres Verhältniß zwiſchen der Beſchaffenheit der Sonne und dieſer Richtung. Hingegen

beruht die Erfahrungswahrheit *) 1) auf einer beständigen Wiederhohlung eben derselben Wahrnehmung, 2) auf einem entdeckten inneren Verhältniß darin.

Weisheit ist das Vermögen, das objektive Gute an sich (bonum per se), nicht durch eine Regel a priori, auch nicht durch Erfahrung, sondern unmittelbar zu bestimmen, und im Objekte zu erkennen; so wie Klugheit ein Vermögen ist, das Gute in Beziehung auf etwas (bonum secundum quid), oder das Nützliche aus der Erfahrung zu bestimmen. Die Klugheit ist das Vermögen, von der Uebereinstimmung der Mittel zum Zwecke hypothetisch zu urtheilen. Sie ist also nichts anders, als die praktische Vernunft. **) Die Weisheit hingegen ist das absolute Beurtheilungsvermögen, dessen Realität aber blos problematisch ist.

Welt ist der Inbegriff alles dessen, was als wirklich wahrgenommen werden kann. Ich sage mit Fleiß: wahrgenommen werden kann; damit, indem ich von der Welt blos als Erscheinung in uns, nicht aber als Ding an sich spreche, man nicht glauben möge, daß dasjenige, was noch in keiner Erscheinung vorgekommen ist, oder auch je vorkommen wird (wie z. B. die von unserm Gesichtskreise entfernten Sterne, oder was nahe

---

*) Siehe Wahrheit.

**) Ich nehme hier praktische Vernunft in einem andern Sinne als es Herr Kant in seiner Kritik nimmt. Nehmlich in einem Sinne, da sie von niemand streitig gemacht werden kann.

am Mittelpunkte der Erde iſt) von der wirklichen Welt ausgeſchloſſen werden müſſe.

Wenn z. B. ein Licht in meinem Zimmer brennt, und ich ausgegangen bin, kann ich deswegen nicht ſagen, daß während meines Ausgehens kein Licht in meinem Zimmer gebrannt habe, weil ich aus gewiſſen Kennzeichen der Erfahrung, z. B. Verminderung der Lichtkerze, abnehmen kann, daß, wenn ich beſtändig in meinem Zimmer geblieben wäre, ich auch beſtändig das Licht hätte brennen ſehen müſſen, obgleich dieſes eine bloße Erſcheinung in mir iſt. Und hierin unterſcheidet ſich der empiriſche Idealismus von dem tranſcendentalen.

Weltſeele iſt eine der Materie überhaupt (dem Stoff aller reellen Objekte) beiwohnende, und auf dieſelbe wirkende Kraft, deren Wirkung nach der verſchiedenen Modifizirung der Materie*) verſchieden iſt. Sie iſt der Grund der beſondern Art der Zuſammenſetzung in jedem, (auch Unorganiſirten) iſt die Organiſation in jedem organiſirten Körper, das Leben im Thier, der Verſtand und die Vernunft im Menſchen u. ſ. w., kurz ſie giebt die Form, die wiederum die Materie zur Annehmung einer andern Form von einer höhern Ord-

*) Die Bedingungen der Modifikation eines Körpers müſſen in ſeiner Materie, der Art und dieſer Würkung, dieſen Bedingungen der Materie gemäß aber muß er ſeiner (nach den Peripatetikern) Form, oder (nach den Neuern) Kraft geſucht werden.

nung geschickt macht. Und da die Materie unendliche Modifikationen annehmen kann, so kann diese Entelechie auch unendlich verschiedene Formen liefern, sie ist also der Grund aller möglichen Wirksamkeit.

Man könnte hier die Frage aufwerfen, was mag doch die neueren Philosophen bewogen haben, diese Meinung gänzlich zu verwerfen, und im Gegentheil anzunehmen, daß die verschiedenen Formen der Dinge verschiedene Substanzen sind; ja sogar, daß Leibnitz eine unendliche Anzahl solcher Substanzen annimmt; und wenn man schon hin und wieder Erwähnung davon findet, dieses bloß auf eine höhnische, nicht aber auf eine gründliche Art geschiehet, als wie wenn die Rede von Constellation, Hexerei und dergl. wäre. Hält man also diese Meinung für grundfalsch und keiner Widerlegung bedürftig? Oder hält man sie zwar nicht für falsch, aber doch für die Religion und wahre Moralität schädlich? Aber wo sind die Gründe dazu? Man wird sagen: Wir haben von dieser Weltseele als Objekt keinen Begriff. Wir können daher von ihrem Daseyn nicht urtheilen. Dieses hätte nach der Kantischen Kritik seine völlige Richtigkeit. Aber wir haben von unsrer eignen Seele als Objekt eben so wenig einen Begriff, und doch setzen wir ihr Daseyn voraus. Nach Kant kann man so wenig behaupten, daß es mehrere Seelen (überhaupt Kräfte) gebe, als daß bloß eine einzige allgemeine existire (wenn die Rede nicht bloß von der Anschauung, sondern von ihrem Substrat ist), indem Vielheit, Einheit, Existenz, Formen des Den-

kens sind, die ohne ein sinnliches Schema nicht gebraucht werden können, weil dadurch ein Objekt bloß gedacht, nicht aber erkannt werden kann. Ich habe aber hier nicht mit Kant sondern mit seiner Gegenpartei zu thun, die das bloße Denken für hinreichend hält, ein Objekt dadurch zu bestimmen, sie haben also keinen Grund diese Meinung zu verwerfen.

Was aber die Schädlichkeit dieser Meinung anbetrift, so weiß ich nicht, worin sie bestehen könnte. Vermuthlich fürchtet man hier den Spinozismus, welches aber ohne Grund ist. Denn nach diesem ist Gott und die Welt eine und eben dieselbe Substanz, der zwei Eigenschaften beigelegt werden, nehmlich unendliche Ausdehnung (Materie) und unendlicher Verstand (Form). Die Weltseele aber ist bloß der Grund der Formen, und ist mit der Welt endlich. Das Daseyn Gottes wird nach den erwähnten Philosophen aus seinem Begriff a priori demonstrirt, das Daseyn der Weltseele hingegen wird bloß a posteriori angenommen. Diese Meinung ist also weit vom Spinozismus entfernt. Die Unsterblichkeit der Seele kann so gut oder so schlecht (in Ansehung der Persönlichkeit) nach dieser als nach ihrer entgegengesetzten Meinung bewiesen werden, womit ich mich aber jetzt nicht befassen will. Folglich ist die Religion von dieser Seite ausser aller Gefahr. Was ferner die Moral anbetrift, so leuchtet Jedem gleich ein, daß man aus dieser Meinung noch mehr Gründe für die Moralität erhalten kann, als aus der entgegengesetzten, indem wir mit dem Propheten einander mit Recht zurufen können: Sind wir denn nicht

Alle von einem Vater (Ursprung), hat uns nicht Alle ein Gott erschaffen? Warum soll jeder von uns mit seinem Bruder zerfallen? *)

Nachdem ich also gezeigt habe, daß man keine Gründe wider diese Meinung anführen kann, werde ich nun zeigen, daß man vielmehr triftige Gründe für dieselbe habe.

Ich glaube erstlich bemerken zu können, daß diese Streitigkeit mit einer andern Streitigkeit in genauer Verbindung stehe, nehmlich mit der über die Erklärungsart der Generation, welche zwei entgegengesetzte Systeme veranlaßt hat, nehmlich das System der *Evolution*, und der *Epigenesis*.

Nach dem letztern nimmt man an, daß der reife, übrigens aber rohe ungeformte Zeugungsstoff der Eltern, wenn er zu seiner Zeit und unter den erforderlichen Umständen an den Ort seiner Bestimmung gelangt, dann zum neuen Geschöpfe allmälig ausgebildet werde. Dies lehrt die Epigenesis. Nach dem ersteren hingegen verwirft man alle Zeugung in der Welt, und glaubt dagegen, daß zu allen Menschen und Thieren und Pflanzen, die je gelebt haben, und noch leben werden, die Keime gleich bei der ersten Schöpfung erschaffen wurden, so daß sich nun eine Generation nach der andern bloß zu

*) Die Moralität beruht auf der Bestimmung der Handlungen des freien Willens nach einem allgemeinen Princip, welches dem Princip des Eigennutzes entgegengesetzt ist. Dieses wird aber durch die Idee von der Allgemeinheit des handelnden Subjekts, oder der Weltseele am besten befördert.

entwickeln braucht. Deshalb heißt dieß die Lehre der Evolution. Allein die Art und Weise dieser Evolution selbst, hat man wieder durch sehr verschiedne Theorien zu erklären gesucht. Heraklit nehmlich (mit dem Zunahmen der Düstere) und Hippokrates, oder wer sonst der Verfasser der unter des letztern Werken befindlichen Bücher von der Lebensordnung seyn mag, meinten, so wie manche ihrer neuern Nachfolger, diese Keime seyn auf und in der ganzen Erde verbreitet, wo sie lange umherschwärmten, bis jeder die Zeugungstheile eines seiner schon entwickelten Brüder von seiner Art anträfe, in ihnen gleichsam Wurzel schlagen, seine bisherige Hülle abwerfen, und nun selbst zur Entwickelung gelangen könnte. Diese Theorie hat aber außer dem (hier freilich am wenigsten blendenden) Ansehen des Hippokrates so schlechterdings nichts vor sich, sondern ist so ganz blos aus den abentheuerlichsten willkürlichsten Voraussetzungen aufgebaut, daß man nicht absieht, was wohl für eine Hypothese man sich als unwahrscheinlich verfagen dürfte, wenn man eine solche, wie diese sogenannte Panspermie, erlauben wollte.

Mehr Beifall haben zwei andere Evolutionstheorien erhalten, nach welchen beiden die Keime nicht umherschwärmen, sondern fein ruhig ineinander geschachtelt, und bei der ersten Schöpfung gleich in die ersten Stammeltern gelegt seyn sollten, so daß nun eine Generation derselben nach der andern durch die Paarung zur Entwickelung gelange. Der Unterschied zwischen beiden Theorien war bloß der, daß diese Keime nach der einen

beim Vater, nach der andern aber bei der Mutter liegen sollten.

Wie nehmlich im vorigen Jahrhundert die Vergrößerungsgläser erfunden waren, und sich hiedurch Aussichten in eine neue Welt von mikroskopischen Geschöpfen öffneten, so war bey der Neuheit dieser Erfindung und der Leichtigkeit ihres Gebrauchs, nichts natürlicher, als daß man nun aufs Gerathewohl tausenderlei Objekte unter das Mikroskop brachte, das so sehr mannigfaltige große Ueberraschungen gewährte. So besah auch unter andern ein junger Danziger, Ludwig von Hammen, der damals in Leiden Medicin studirte, im August 1677 einen Tropfen männlichen Saamens von einen Hahn, den er eben geöffnet hatte, unter seinem Glase und erstaunte, diesen Tropfen als einen Ocean zu erblicken, der von unzähligen flinken, raschen kleinen Thierchen belebt war. Diese unerwartete Erfahrung bestätigte sich im reifen Saamen anderer männlichen Thiere, und nun glaubte man in diesen Saamenwürmchen die Keime zu künftigen vollkommenen Geschöpfen, und mit ihnen folglich auch den Schlüssel zum Geheimniß der Zeugung gefunden zu haben.

Nun begreife ich zwar nicht, sagt Herr Blumenbach, von dem ich dieses entlehnt habe, wie Naturforscher und Physiologen von Profession den Saamenthierchen die willkürliche Bewegung, und überhaupt die Animalität haben absprechen können: aber noch weit unbegreiflicher ist es, wie andere Männer diese in einem stagnirenden thierischen Safte (so wie ähnliche Infusionsthierchen in andern Säften) zu erwartenden Würmchen

zu beſeelten Keimen künftiger Menſchen und Thiere haben hinaufwürdigen und erheben dürfen.

Herr Blumenbach (der nach dem Zeugniß eines Kants mehr als irgend Jemand ſowohl zum Beweiſe der Theorie der Epigeneſis, als auch zur Gründung der ächten Prinzipien ihrer Anwendung geleiſtet hat) macht hier folgende Einwendungen, die jedem auch ungelehrten Leſer auffallen müſſen, daß nehmlich die Würmchen im Saamen der nächſtverwandten Thiere in ihrer Bildung ſo gänzlich verſchieden, und andere, von den unähnlichſten Thieren einander ſo auffallend ähnlich ſind, und daß man bei gewiſſen Thieren ſogar zweierlei Arten dieſer Würmchen zugleich, in gleichen Tropfen geſehen hat, und daß beide Arten von derjenigen Gattung, die ein anderer Beobachter geſehen hat, gleich weit verſchieden waren, und die ſich noch dazu in den Nieren ſo gut wie in den Saamenbläsgen gefunden haben, und vergl.; lauter Erſcheinungen, die die zufällige Unbeſtimmtheit dieſer fremden Gäſte des männlichen Saamens ſo ſehr erweiſen, und die ihnen aufgedrungne Würde gänzlich vernichten.

Schon vor Entdeckung der Saamenthierchen hatte ein ſonſt wenig bekannter Mann, Joſeph de Aromatariis einen dritten Weg eingeſchlagen, das Zeugungsgeſchäfte durch Evolution zu erklären, denjenigen nehmlich, der auf die vorgeblichen im mütterlichen Eierſtock längſt vor der Empfängniß zur Entwicklung vorräthig liegenden präformirten Keime hinausläuft. Auch Swammerdam hat ihn betreten, doch blieb er im Ganzen, beſonders

seitdem nun die Saamenwürmchen das grosse Aufsehen machten, wenig besucht, bis er auf Einmal in neuern Zeiten durch die Bemühungen der grossen Männer, Haller und Bonnet am gangbarsten von allen gemacht worden.

Die Verfechter dieser Theorie, Haller und Spallanzani führen zu ihrem Beweise Erfahrungen und Beobachtungen an, die auf den ersten Blick so einleuchtend und entscheidend scheinen, daß sich der allgemeine Beifall wohl begreifen läßt, womit, zumal in den letztern 30 Jahren die Präexistenz der präformirten Keime im weiblichen Eierstocke vor ihrer Befruchtung, aufgenommen wurde. Selbst Herr Blumenbach hatte ehedem dieser Theorie beigepflichtet, bis er durch den unerwarteten Erfolg eines Versuchs, den er in der Absicht angestellt hatte, um dadurch die Richtigkeit dieser Evolutionstheorie zu erweisen, davon zurückgebracht wurde. Er fand nehmlich, da er einige Ferientage auf dem Lande zubrachte, in einem Mühlbache eine Art grüner Armpolipen, die sich durch einen langgestreckten spindelförmigen Körper, und kurze meist steife Arme von der gemeinen grünen Gattung auszeichneten. Er machte damit die bekannten Reproduktionsversuche, so daß die Wiederherstellung gleichsam zusehends von statten zu gehen schien. Nur bemerkte er immer sehr deutlich, daß die neuergänzten Polipen bei allem reichlichen Futter doch weit kleiner als vorher waren, und ein verstümmelter Rumpf, so wie er die verlornen Theile wieder hervortrieb, auch im gleichen Maaße recht sichtlich einzuschrumpfen, und kürzer und dün-

ner zu werden schien, u. s. w. Einige Zeit nachher hatte dieser Autor Gelegenheit, eben diese Beobachtungen an einem Menschen zu machen, der einen offnen Schaden über dem Knie hatte, der sich nachher zu bessern anfing. Aber wie die Lücke im Fleisch nach und nach wieder mit plastischer Lymphe zur Narbe angefüllt wurde, so senkte sich auch das benachbarte gesunde Fleisch in gleichem Grade allgemach nieder, und schien gleichsam zu schwinden, so daß endlich die Narbe in der Grube, und das Fleisch am Rande derselben, wieder fast gleich standen, eben so wie bei den vorerwähnten grünen Armpolypen. Aus allen diesen und noch mehrern gemachten Erfahrungen u. Beobtungen ziehet der Verfasser folgendes Resultat:

Daß keine präformirte Keime präexistiren, sondern, daß in dem vorher roben ungebildeten Zeugungsstoff der organisirten Körper, nachdem er zu seiner Reife und an den Ort seiner Bestimmung gelangt ist, ein besonderer dann lebenslang thätiger Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anzunehmen, dann lebenslang zu erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen. Ein Trieb, der also zu den Lebenskräften gehört, der aber eben so deutlich von den übrigen Arten der Lebenskraft der organisirten Körper, (der Kontraktilität, Irritabilität, Sensibilität u. dgl.) als von den allgemeinen physischen Kräften der Körper überhaupt verschieden ist, der die erste wichtigste Kraft zu aller Zeugung, Ernährung u. s.

Reproduktion zu ſeyn ſcheint, und den er, um ihn von andern Lebenskräften zu unterſcheiden, mit dem Nahmen des Bildungstriebes belegt.

Der Verfaſſer erinnert auch den Leſer, daß bei ihm das Wort Bildungstrieb, ſo wie die Worte Attraktion, Schwere ꝛc zu nichts weor und nicht weniger dienen ſoll, als dadurch eine Kraft zu bezeichnen, deren konſtante Wirkung aus der Erfahrung anerkannt worden, deren Urſache aber ſo gut wie die Urſache der genannten noch ſo allgemein anerkannten Naturkräfte für uns Qualitas occulta iſt, indem es von allen Kräften gilt, was Ovid ſagt: Causas latet, vis eſt notiſſima, und die Abſicht bei Aufſuchung und Beſtimmung dieſer Kräfte iſt bloß, ihre Wirkungen näher zu beſtimmen, und auf allgemeine Geſetze zurückzuführen.

Der Verfaſſer fährt weiter fort, die Gründe für die Evolut onstheorie zu widerlegen. Er zeigt, daß die Continuation der Haut des Dotters im bebrüteten Ey mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens, und die Blutgefäße des letztern mit den Adern der ſogenannten Figura venoſa des erſtern (welche Haller zum Beweiſe ſeiner Theorie anführt) keinesweges die Präexiſtenz des Küchelchens beweiſt, indem dieſes durch eine nachherige Empfrenſung der Häute und Blutgefäße des Küchelchens in der Haut des Dotters wohl hätte geſchehen können, wovon er ſowohl aus dem Pflanzen als Thierreiche Beiſpiele dieſer Art anführt. Auf gleiche Weiſe widerlegt er auch einen anderen Beweis von eben der Art. Er führt als Gegengründe dawider die Beiſpiele von Entſtehung

und Ausbildung ganz zufälligerweise neuerzeugter, im natürlichen Bau gar nicht existierender organischer Theile an, die gewiß nicht vorher schon präexistirt haben können, wie auch die Erzeugung der Bastarde. Er führt ferner Beispiele von den einfachsten Pflanzen und Thieren an, an denen man diesen Trieb, aus ungebildetem Stoffe zu bilden, leicht bemerken kann, wobei ich mich aber nicht länger aufhalten will. Ich habe dieses nur umständlich angeführt, sowohl wegen der Merkwürdigkeit dieser sehr natürlichen, aber seit geraumer Zeit paradox scheinenden Meinung an sich, als auch wegen des neuen Lichts, das sie auf die vorliegende Hauptfrage verbreiten kann. Man hat hier sowohl mit den Physikern als mit den Metaphysikern zu thun. Die erstern müssen mit ihren eignen Waffen (Erfahrungen und Beobachtungen) bestritten, die letztern aber mit der Fackel der Kritik beleuchtet werden.

Ich habe gesagt, daß die Frage über die Erzeugung mit der Frage über die allgemeine Weltfeele aufs genauste verknüpft ist. Ich will mich nun hierüber näher erklären.

Eine (reelle) **Form** überhaupt: ist die **Einheit** im Mannigfaltigen des Objekts. Ist diese Einheit bloß die Einheit eines äussern Verhältnisses (in Zeit und Raum, so ist sie eine äussere Form; ist aber diese Einheit, eine wesentliche (untheilbare) Einheit, so ist sie eine innere Form.

Ein Aggregat von Theilen der Materie, die auf eine gewisse Art untereinander geordnet sind, hat eine äussere Form. Hingegen ein organisirter Körper hat eine innere Form (die besondere Art der Organisation) und

dgl. Da also diese innere Formen der Natur untheilbare Einheiten sind, so können sie nicht nach natürlichen mechanischen Gesetzen nach und nach, sondern nach übernatürlichen Gesetzen auf einmal entstehen oder vergehen. Da sie auch voneinander nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschieden sind, so kann auch die Entstehung einer Form nicht aus einer andern mit ihr heterogenen Form erklärt werden. Z. B. Vernunft aus Leben Leben aus Organisation u. dgl., obgleich die letztern, Bedingungen der erstern sind, und denselben vorhergehn müssen. Sie entstehen also nicht aus Materie (welches sich auf keine Weise denken läßt); auch nicht aus einander nach den Naturgesetzen; sie müssen also den Grund ihres Daseyns entweder in sich selbst haben, d. h. sie müssen Substanzen seyn, oder in etwas ausser denselben. Hieraus entsprangen zwei entgegengesetzte Meinungen; nehmlich die aristotelische Schule behauptete, daß Materie und Form ganz heterogene Dinge wären; die Materie ganz ohne alle Wirkung sey, und sich bloß leidend verhalte, die Form aber sey der Grund aller Wirksamkeit. Sie konnte aber die Entstehung der Formen (in den Körpern) nicht anders erklären, als dadurch, daß sie eine allgemeine ausser aller Materie existirende Form annahm, die den besondern Körpern ihre besondere Formen mittheilt. Durch diese ersten Formen werden die Körper geschickt, andere Formen von höherem Range zu erhalten, u. s. f.

Die Neuern hingegen, besonders die Leibnitz-Wolfische Schule verwirft das Daseyn dieser Anima mundi

als einer Form ohne Materie, und nimmt an, daß die Formen der Körper den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben, sie entstehen und vergehen nicht nach den Naturgesetzen (ohne deswegen nothwendige Wesen zu seyn). Besonders nach Leibnitzens Begriff von Materie, daß sie nehmlich bloß eine Scheinsubstanz sey, und nach seiner Harmonie praestabilie, wodurch nehmlich (wenn er wohl verstanden wird) Materie und Form einerley Wesen ausmacht (indem die Verschiedenheit derselben bloß in Beziehung auf die Einschränkung des Subjekts statt findet), wird dieser allgemeine Weltgeist aus der Natur gänzlich verbannt. Das unendliche Wesen hingegen ist nach ihm keinesweges eine Anima mundi, sondern ein Ens extramundanum.

Laßt uns jetzt diese entgegengesetzten Meinungen untereinander vergleichen.

1) Wenn man gegen Leibnitzens Meinung einwenden sollte: Wir nehmen täglich wahr, daß diese Formen (nach gewissen Dispositionen der Körper) ihre Wirkung äussern, und dann plötzlich aufhören, und wiederum anfangen zu wirken (wie z. B. Denken, und sich willkürlich bewegen im Wachen und Schlafen), so muß er zu der Theorie der dunklen Vorstellungen, und überhaupt der nicht wahrgenommenen Wirkungen seine Zuflucht nehmen, was sind aber diese anders als bloße Dispositionen und in den Organen hinterlassene Spuren? Nimmt man hingegen an, daß alle Seelen verschiedene Ausflüsse einer und eben derselben Quelle (allgemeinen Weltseele sind, so läßt sich leicht begreifen, wie die Weltseele nach Beschaffenheit eines jeden Organs wirken,

von ihrem Wirken nachlaſſen, und abermal zu wirken anfangen kann, ſo daß die nach dieſer Unterbrechung folgende Wirkung mit der ihr vorhergehenden in Verbindung bleibt, wenn nehmlich während der Unterbrechung dieſer Seelenwirkung, die ihr (der Art, obgleich nicht dem Grade nach) angemeſſene Organenwirkung immer fortgeſetzt wird.

2) So beweißt die Allgemeinheit der Formen des Denkens und Anſchauens, worauf alle objektive Wahrheit beruhet, die Gemeinſchaft der ihnen gemäß wirkenden Kraft; was alſo nothwendige Bedingung aller Wahrheit überhaupt iſt, muß ſelbſt nothwendig wahr ſeyn.

3) Die Lehre der Naturzwecke (causae finales) iſt auch dieſer Idee völlig angemeſſen. Es iſt nehmlich eine ausgemachte Wahrheit, daß die mechaniſchen Naturgeſetze nicht hinreichend ſind, um dadurch die Entſtehung der Formen zu erklären. Die Formen können nicht nach mechaniſchen Geſetzen der Natur hervorgebracht werden, ſondern bloß dadurch, daß ihre Objekte auf eine beſtimmte Art, nach mechaniſchen Geſetzen der Natur hervorgebracht, erlangt werden; woraus folgt, daß dieſe Formen und die mechaniſchen Geſetze der Natur, einerley Urſprung haben müſſen, weil ohnedies ihre Uebereinſtimmung untereinander unbegreiflich wäre. Ich will dieſes durch ein Beiſpiel aus Kants Kritik der Urtheilskraft, 2ten Theil 283. erläutern. Ein Baum zeugt erſtlich einen andern Baum nach den bekannten Naturgeſetzen, d. h., er erzeugt ſich ſelbſt der Gattung nach, und iſt alſo Urſache und Wirkung zugleich. Nach den bloßen Naturgeſetzen aber könnten die Theile, woraus der Baum

erzeugt wird, auf unendlich verſchiedene Arten zuſammengeſetzt werden, dagegen ſich dieſe beſondere Art, wenn ſie dieſer Form gemäß wirklich zuſammengeſetzt worden, wie eins zum Unendlichen verhält. Zweitens erzeugt ein Baum auch ſich ſelbſt als Individuum. Dieſes iſt der Wachsthum, der von jeder andern Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen gänzlich unterſchieden, und als eine Zeugung zu achten iſt, indem er die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, vorher zu ſpezifiſch eigenthümlicher Qualität verarbeitet, welches der bloße Naturmechanismus nicht thun kann, und ſich ſelbſt vermittelſt eines Stoffes, der ſeiner Mischung nach ſein eigenes Produkt iſt, weiter ausbildet. Und obgleich dieſer Stoff, den er aus andern Dingen der Natur erhält, ſeinen Beſtandtheilen nach nur als Produkt angeſehen werden muß, ſo iſt doch in der Scheidung und neuen Zuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität, die alle Kunſt weiter hinter ſich läßt. Drittens erzeugt ein Theil dieſes Geſchöpfs auch ſich ſelbſt, wie es jedem Naturkundigen genug bekannt ſeyn muß. Alles iſt alſo in der Natur, Mittel und Zweck zugleich. Hervorgebracht ſind die Formen (die nach den Geſetzen der Natur erhaltenen, nicht aber hervorgebracht werden) blos Zweck und nicht wiederum Mittel zu etwas anderm, d. h. Endzweck. Und obſchon, wie ich bemerkt habe, die Formen einander wechſelsweiſe vorausſetzen, ſo ſind ſie doch bloß Bedingungen, nicht aber Mittel zueinander. Das Leben muß freilich beim Menſchen der Vernunft vorhergehen, es bringt aber nicht dieſelbe hervor. Hieraus

erhellet, daß es eine und eben dieselbe Kraft seyn muß, die in ihren Wirkungen die Zwecke und Naturgesetze verbindet. Wir haben hier ein Ideal von der vollkommensten Verbindung einer gesetzgebenden und exekutiven Macht. Die erstere ist ohne die letztere leer (kann ihre Wirkung nicht äussern), hingegen ist diese ohne jene blind (Entweder Zufall oder fatale Nothwendigkeit).

Man muß der allgemeinen Natur nach Analogie mit der menschlichen Natur diese drei Principien beilegen: Vernunft, Verstand, und produktive Einbildungskraft. Die Vernunft liefert Ideen, d. h. Zwecke der Natur, der Verstand bestimmt die Regeln, nach welchen die Zwecke in den Objekten erlangt werden, die produktive Einbildungskraft bringt die Objekte selbst diesen Regeln gemäß hervor. Beim Menschen z. B. als Objekt der Natur ist seine specifische Form (das Erkenntnißvermögen) Zweck. Sein besonderer Mechanismus ist seiner Form nach Regel, seines Stoffes nach aber Objekt dieser Regel der Natur.

Aus allem bisher Vorgetragenen erhellet, daß 1) die Weltseele nicht Gott selbst, sondern eine von ihm erschaffene Substanz ist, indem Gott als ein Ens perfectissimum, folglich als eine Intelligentia pura extramundana gedacht werden muß, die Weltseele aber ist zwar eine Intelligenz, aber eine solche, die mit einem organisirten Körper (der Welt) in genauer Verbindung stehet, folglich in ihrer Wirkung eingeschränkt, und von den mechanischen Naturgesetzen abhängig ist. 2) Diese Weltseele ist die causa formalis und finalis aller Objekte. 3) Die individuellen

Seelen der Menſchen und Thiere ſind keine wahre, ſondern bloß ſcheinende Subſtanzen, indem ihre Subſtanzialität und Perſonalität (Einheit des Bewuſtſeyns im Mannigfaltigen der Vorſtellungen) bloß formal aber nicht reell iſt. 4) Das Geſetz der Ideenverknüpfung (aſſociatio) iſt kein pſychologiſches der Seele eigenthümliches ſondern ein mechaniſches dem Körper eigenthümliches Geſetz, das aber der Seele wegen ihrer Verbindung mit dem Körper zufälligerweiſe zukommen kann, d. h., es iſt ein Geſetz der körperlichen Ideen (der zurückgelaſſenen Spuren der Nervenbewegungen), nicht aber der eigentlichen Ideen der Seele (Vorſtellungen), wodurch ſich alles, was man ſonſt nach der Theorie der dunklen Vorſtellungen erklären muß, ohne dieſelbe erklären läßt. Wenn z. B. Locke gegen den Satz: die Seele denkt beſtändig, einwendet, daß man durchs Schlafen im Denken nothwendig unterbrochen wird; ſo antwortet Leibnitz hierauf: man iſt in der That durchs Schlafen im Denken nicht unterbrochen worden, und führt zum Beweiſe davon die Verbindung der Ideen nach dem Schlafe mit den Ideen vor demſelben an. Nach dieſer Theorie hingegen hat Locke vollkommen Recht, wenn er ſagt: Wir denken nicht im Schlafe, und doch kann die Aſſociation der vem Schlafe vorhergehenden und nachfolgenden Ideen begreiflich gemacht werden, indem während dem Schlafe die Gehirnbewegungen nach mechaniſchen Geſetzen aufeinander gefolgt ſind (ob ſchon nicht mit dem Grade der Stärke, der als Dispoſition zur Seelenwirkung erforderlich iſt), ſo daß man aus den, dem Schlafe vorhergehenden, und allen

während deſſelben ſtatthabenden, den Grund der darauf folgenden Gehirnbewegungen und folglich auch der damit verknüpften Vorſtellungen angeben kann und dergl. Uebrigens habe ich nur dieſe Meinung in ein helles Licht zu ſetzen geſucht, ohne mich dafür oder dawider zu erklären, welches ich gänzlich der Beurtheilung des denkenden Leſers überlaſſe.

Bisher habe ich die Hypothese einer allgemeinen Weltſeele feſtzuſetzen, und mit Vernunftgründen zu unterſtützen geſucht. Die Sache iſt aber zu wichtig, als daß ich es dabei bewenden laſſen ſollte. Ich will mich daher umſtändlicher darüber erklären.

Es iſt eine bekannte Frage über das Weſen der Seele, die eine andere Streitfrage zwiſchen Locke und Leibnitz veranlaßt hat; nehmlich ob die Seele leer ſey, gleich einer tabula raſa, ſo daß alle ihre Modifikationen von den Sinnen und der Erfahrung herkommen? oder ob nicht die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, ja ſogar alle ohne Unterſchied unſere Beſtimmungen der Seele ſind, die nur auf Veranlaſſung der äuſſeren Objekte zum Vorſchein kommen? Locke behauptet nach dem Ariſtotele das erſte, Leibnitz hingegen nach dem Plato, das letztere. Dieſer muthmaßte ſelbſt *) hier einen bloßen Mißverſtand, indem er bemerkte, daß von der einen Seite Locke ſelbſt Ideen, die nicht von den Sinnen, ſondern von der Reflektion herkommen, d. h. die Begriffe der Formen oder Wirkungsarten der Seele, zugiebt, und daß von der an-

*) Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain Avant-p.

dern Seite er selbst (Leibniz) die angebohrenen Ideen und Wahrheiten nicht für wirkliche Handlungen (des actions), sondern für bloße Anlagen (des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités naturelles) die von einigen unwahrzunehmenden (insensibles) Handlungen begleitet werden, ausgiebt. Dieses Letztere aber ist das, was Locke nicht zugeben will. Leibnitz führt zum Beweise der Existenz der dunklen Vorstellungen in unserer Seele, die erworbnen Fertigkeiten (les habitudes acquises) und die Vorräthe des Gedächtnisses (les provisions) an, deren Existenz in unserer Seele man zugeben muß (indem sie bei Gelegenheit zum Vorschein kommen), und deren wir uns doch nicht immer bewußt sind. Er führt ferner viele Beispiele an, woraus wir auf das Daseyn der dunklen Vorstellungen, deren wir uns aber (wegen ihrer Kleinheit, oder ihrer großen Anzahl, oder auch ihrer genauen Verknüpfung untereinander) nicht bewußt sind, schließen können. Daher kömmt es, sagt er, *) daß wir die Bewegung (oder auch das Geräusch) einer Mühle oder eines Wasserfalls, wenn wir einige Zeit daran gewöhnt worden sind, nicht mehr wahrnehmen, nicht als ob diese Bewegung auf unsre Organe keinen Eindruck machen sollte, sondern bloß deswegen, weil, indem die Gewohnheit den Reiz der Neuheit benommen hat, wir nicht mehr darauf aufmerksam sind. Ferner führt er zum Beweise an, das Brausen des Meers. Um dieses Geräusch im Ganzen

*) Eben daselbst.

zu hören, muß man nothwendig das Geräusche aller seiner Theile, d. h. das Geräusche einer jeden Welle hören, ob man schon dieses kleine Geräusch an sich ausser seiner Verbindung mit den übrigen nicht wahrnehmen kann, und das folglich nur in der Verbindung dunkel wahrgenommen wird. Ferner sagt er: Man schläft nie so tief, daß man nicht einige, obwohl schwache und dunkle Empfindungen haben sollte, man würde auch nie durch das stärkste Geräusch aufgeweckt werden, wenn man nicht einige Empfindungen von seinem Anfange, der sehr schwach ist, haben sollte, so wie man ein Seil auch durch die größte Anstrengung nicht zereissen könnte, wenn es nicht vorher durch die kleinste Anstrengung, die aber an sich unmerkbar ist, ausgedehnt wäre. Ferner, sagt er, sind es diese dunklen Vorstellungen, die das Individuum bestimmen, und welche die Spuren der vorhergehenden Zustände behalten, und dieselbe dadurch mit dem gegenwärtigen Zustande verknüpfen. Sie bestimmen uns zu Handlungen, die in Ansehung unsres Bewußtseyns gleichgültig zu seyn scheinen, z. B. sich rechts oder links zu wenden und dergl. Sie sind die Ursache der Unzufriedenheit (ohne einen scheinbaren Grund). Durch sie können wir uns eine Beziehung unsrer Empfindungen von Eigenschaften der Körper auf die ihnen entsprechenden Bewegungen vorstellen, d. h. nach seiner Theorie, daß die Eigenschaften der Körper, z. B. Farben, Wärme, Härte und dergl. nichts anders als die verworrenen Vorstellungen der Bewegungen, die sie verursachen sind. Mit einem Worte: die dunklen Vorstellun-

gen sind in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die kleinen Körperchen (les corpuscules) in der Naturlehre sind, und es ist eben so unvernünftig, (unter dem Vorwande, daß sie nicht in die Sinne fallen) sowohl diese als jene zu verwerfen. Wer davon anders urtheilt, zeigt, daß er die unermeßliche Feinheit der Dinge wenig kenne, die überall das wirkliche Uneudliche verräth. Ausser diesen Gründen a posteriori führt er noch einen Grund a priori an, der auf dem Begriff von Substanz beruhet, nehmlich diesen, daß keine Substanz ohne Wirkung seyn kann. Dieser Grund erfordert aber eine Erläuterung.

Eine Substanz ist dasjenige in einem wirklichen Dinge, was bloß als Subjekt, nicht aber als Prädikat von irgend etwas anders gedacht werden muß, so wie das Subjekt überhaupt, eben dieser Begriff in Beziehung auf ein bloß mögliches Ding ist. Das Merkmaal einer Substanz ist, Dauer in der Zeit, d. h. die Einerleiheit mit sich selbst zu verschiedenen Zeitpunkten. Nun ist aber die Zeit die Form unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt, wir erkennen sie daher nie an sich, sondern bloß als eine Folge der sinnlichen Vorstellungen aufeinander. Wir müssen daher die Substanz (wenn wir sie dafür erkennen sollen) nothwendig auf Accidenzen, die nicht in der Zeit zugleich sind, sondern aufeinander folgen, beziehen. Die Substanz enthält also als Substanz den Grund der Accidenzen, ohne welche sie nicht seyn kann. Nun heist Handeln den Grund von der Wirklichkeit eines Dinges abgeben. Hieraus folgt, daß, da die Substanz

ohne ihre Accidenzen, nicht als Subſtanz wirklich ſeyn kann, ſo macht das Daſeyn der Subſtanz, das Daſeyn der Accidenzen nothwendig, oder mit andern Worten: Eine Subſtanz kann nicht wirklich ſeyn ohne zu handlen, d. h. ohne Accidenzen hervorzubringen.

Ich bemerke aber, daß dieſe Streitigkeit zwiſchen Locke und Leibnitz über die angebohrnen Begriffe und Wahrheiten eine andere Streitigkeit über das Weſen von Seele und Körper, und ihr Verhältniß zueinander, zum Grunde hat, worüber aber dieſe beiden Philoſophen ſich nicht näher erklären wollten, daß nehmlich nach Ariſtoteles (dem Locke hierin beypflichtet) der Körper eine Subſtanz, die Seele aber blos ein Vermögen im Körper, folglich eine Modifikation deſſelben iſt. Nach Plato hingegen (dem Leibnitz nachfolgt) verhält es ſich grade umgekehrt, nehmlich die Seele iſt die eigentliche Subſtanz, der Körper aber iſt blos eine beſondere Art des Daſeyns der Seele, inſofern ſie ein eingeſchränktes Weſen iſt, folglich eine Modifikation derſelben. Locke wollte ſich nicht gradezu über vorerwähnte Meinungen erklären, um dem Verdacht des **Materialismus auszuweichen.** Er trägt **dieſelben daher nicht poſitiv,** ſondern in der Form eines **Zweiffels** vor: **Ob nicht die Materie das Vermögen zu denken haben könne?** Leibnitz wollte ſich desgleichen über ſeine Meinung nicht gradezu erklären, um dadurch dem Verdacht des Spinozismus auszuweichen. Er ſpricht daher von einer vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Körper, und ſucht dieſe Harmonie durch **das bekannte** Gleichniß der zwei Uhren zu erläutern; die-

ses Gleichniß aber erläutert zwar etwas, aber bei weitem nicht das Wesentliche dieser Harmonie, worunter man, (wenn man nicht einzelne Stellen aus Leibnitzens Schriften, sondern alles was zu dieser Materie gehört, zusammennimmt, und darüber reiflich nachdenkt) nicht eine zufällige äussere, sondern eine wesentliche innere Harmonie, die nicht blos von einer Willkür, sondern von einem Willen, der in der Natur der Objekte selbst seinen Grund hat, abhängt, verstehen muß. Nehmlich die Seele ist eine eingeschränkte Vorstellungskraft, die zwar ihrem Vermögen nach auf die ganze Welt, ihrer Wirklichkeit nach aber (wegen ihrer Einschränkung) nur auf eine bestimmte Seite dieser Welt, sich beziehen kann. Sie ist ein Spiegel, worin die ganze Welt, obgleich nicht mit einerlei Grad der Klarheit und Deutlichkeit, abgebildet ist. Ein zusammenhängendes System dieser dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche die Seele (in diesem Leben) beständig begleiten, und ihr unmittelbar gegenwärtig sind, macht dasjenige aus, was wir den menschlichen Körper nennen. Man siehet aus dieser Erklärung, daß Seele und Körper eine und eben dieselbe Substanz in verschiedenen Graden der Vollkommenheit bedeutet. Dieses sich aufs ganze Universum beziehende Vermögen ist nach ihm keine bloße Fähigkeit, Anlage und dergl., sondern eine Tendenz zur Handlung, oder, nicht wahrzunehmende Handlung selbst, wie dieses aus den angeführten Stellen genugsam erhellet.

Nach Locke also, oder vielmehr nach Aristoteles ist die menschliche Seele als menschliche Seele keine Sub-

ſtanz, ſondern eine bloße Form eines beſtimmten (menſchlichen) organiſchen Körpers *) oder eine aus der Organiſation entſpringende Anlage zur Empfangung einer von auſſenher kommenden Kraft. Eine Anlage aber iſt keine Subſtanz. Die ſchon erlangte Kraft aber iſt zwar an ſich ihrem Urſprunge nach Subſtanz, und als lebende und denkende Subſtanz, Seele, aber nicht als eine beſtimmte menſchliche Seele, ein Individuum. Der Grund der Individualität liegt in der beſondern körperlichen Organiſation, wodurch die Wirkung dieſer allgemeinen Kraft auf eine beſondere Art beſtimmt wird. Und dieſes wird auf folgende Art bewieſen. Das Daſeyn einer Subſtanz oder Kraft beſtehet im Wirken, ſobald eine Kraft zu wirken aufhört, ſo muß ſie auch aufhören zu ſeyn. Nun wiſſen wir aus der täglichen Erfahrung, daß die Seele nicht beſtändig wirkt, ſondern ihre Wirkung unterbricht (z. B. im tiefen Schlafe u. dergl.), folglich kann die menſchliche Seele als zu einem Individuum gehörig keine Subſtanz ſeyn. Leibnitzens Einwendung dagegen, daß nehmlich keine Subſtanz ohne Wirkung ſeyn kann, muß alſo wegfallen, weil eben dieſes es iſt, was ihm nicht zugegeben wird, daß nehmlich die menſchliche Seele als ſolche eine Subſtanz iſt. Was aber Leibnitz behauptet, daß in der That die Seele ihre Wirkung nie unterbreche, indem er ein Wirken der Seele ohne Bewuſtſeyn annimmt, iſt nicht nur unerweißlich, ſondern auch in ſich

*) Siehe Anhang zur deutſchen Ueberſetzung Bonnets analytiſchen Verſuche über die Seelenkräfte III. Betrachtungen über die Pſychologie des Ariſtoteles Seite 297 — 313.

widersprechend. Es ist unerweißlich, weil, wie ich schon gezeigt habe, alles was er als eine nothwendige Folge der dunklen Vorstellungen betrachtet, eine Folge des bloßen Mechanismus seyn kann. Es ist aber auch widersprechend; denn wir kennen nur zweierlei Arten des Wirkens, nehmlich Bewegung die dem Körper, und Bewusstseyn, welches der Seele beigelegt wird, und welches Empfinden, Vorstellen und Denken, als verschiedene Arten des Bewusstseyns, unter sich begreift. Folglich heißt: die Seele wirkt ohne Bewusstseyn, so viel als: sie wirkt ohne zu wirken, welches sich selbst widerspricht. Ferner die erworbnen Fertigkeiten und die Vorräthe unsres Gedächtnisses, deren wir uns unbewust sind, beweisen keinesweges das Daseyn der dunklen Vorstellungen in uns, indem diese, die von den körperlichen Eindrücken zurückgelassenen Spuren im Gehirn, nicht aber die dunklen Vorstellungen der Seele selbst betreffen; sie sind bloß Bedingungen der auf sie folgenden Seelenmodifikationen selbst. So können wir die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht wahrnehmen, wenn wir einmal davon gewöhnt sind, warum? weil diese Gewohnheit die Fibern des Organs biegsam und dem Eindrucke nachgebend gemacht hat, so daß sie den zur Empfindung erforderlichen Widerstand nicht mehr leisten. Wir haben daher keine Empfindung davon, nicht wie Leibnitz sagt! obschon wir den Eindruck davon bekommen, sondern weil wir in der That den zur Empfindung gehörigen Eindruck nicht bekommen haben. Und so ist es auch mit den übrigen Beispielen, die Leibnitz anführt, beschaffen. Es machen

auch nicht diese dunklen Vorstellungen das Individuum aus, sondern die besondren körperlichen Modifikationen, die einem besondren organischen Körper eigen sind, bestimmen dasselbe. Wenn aber Leibnitz ferner sagt, daß diese dunklen Vorstellungen, in der Seelenlehre von eben der Wichtigkeit als die Corpuskules in der Naturlehre sind, so behaupte ich, daß eben diese Corpuskules und ihre Modifikationen sowohl zur Erklärung in der Seelen- als der Naturlehre dienen, wie ich es schon zur Genüge gezeigt habe.

Aus dem Angeführten erhellet, daß die Meinung des Locke, von der menschlichen Seele mit der Idee einer allgemeinen Weltseele aufs genauste zusammenhänge, und daß nur die besondere Anlage als Resultat eines auf eine besondere Art organisirten Körpers, den Grund der Individualität abgeben kann. Nun will ich auch diese Idee mit Leibnitzens System von der vorherbestimmten Harmonie vergleichen.

Ich habe schon bemerkt, daß diese Harmonie die Harmonie der Identität zwischen zween Wesen ist, die nur dem Grade der Vollständigkeit nach von einander verschieden sind, und daß der Mensch im Ganzen genommen eine einzige Vorstellungskraft ist, die sich auf das ganze Universum beziehet. Das Deutliche in dieser Vorstellung ist ein Prädikat der Seele, das Dunkle und Verworrne aber ist ein Prädikat des Körpers. Diese Kraft aber in ihrer Vollständigkeit genommen kann nur als eine einzige in der Natur gedacht werden, weil die Vorstellung des Universums alles Vorstellen in sich begreift; der Unterschied zwischen solchen Vorstellungskräften kann also bloß in

dem Unterſchiede des Grades ihrer Einſchränkung ſeinen Grund haben, es heißt alſo hier abermals: Es giebt nur eine einzige Seele (Vorſtellungskraft, die ſich aufs ganze Univerſum beziehet), die verſchiedenen Körpern (Arten der Einſchränkung dieſer Kraft) gemein iſt. Folglich ſtimmt die Idee einer Weltſeele auch mit dieſem Syſteme aufs genaueſte überein.

Ich bemerke aber, daß dieſe Idee, obſchon ſie dieſen beiden Syſtemen gemäß iſt, dennoch nach jedem derſelben auf eine beſondere Art beſtimmt werden muß; nehmlich Lockens Syſtem zufolge muß man dieſe Weltſeele als Inbegriff aller Kräften (Kräfte der Natur) überhaupt denken. Nach Leibnitzens Syſtem hingegen bedeutet ſie bloß das intellectuelle oder reine Denken, das allen Menſchen gewiſſermaßen zu Theil wird. Ferner iſt dieſe Weltſeele nach dem erſtern ein eingeſchränktes Weſen, ſo wie die Welt ſelbſt, der ſie zugehört, nach ihm endlich iſt, und exiſtirt nicht für ſich auſſer der Welt, ſondern in derſelben. Nach dem letztern hingegen bezieht ſich dieſe Seele aufs Univerſum, d. h., auf den Inbegriff aller möglichen Dinge, ſie iſt alſo unendlich, und exiſtirt an ſich auſſer der Welt, d. h. der wirklichen Objekte der Natur, obgleich dieſe, (durch Wegdenkung ihrer Schranken) ſich in ihr zuletzt auflöſen müſſen. Da aber aus der Natur eines unendlichen denkenden Weſens nothwendig folgt, daß ſeine Objekte eingeſchränkt ſeyn müſſe (weil ſie ſonſt nichts auſſer ihm ſelbſt ſeyn werden), ſo hat Leibnitz guten Grund, dieſe Objekte als Subſtanzen, nicht zwar als ſelbſtſtän-

dige, wohl aber als für ſich beſtehende Weſen zu denken, wodurch ſein Syſtem von dem ſpinoziſtiſchen unterſchieden wird.

Das Generationsſyſtem, welches Herr Blumenbach feſtzuſetzen, und mit triftigen Gründen zu unterſtützen ſucht, ſtimmt auch mit der Idee einer Weltſeele aufs genauſte überein. Denn ein Bildungstrieb kann nicht ohne eine bildende Kraft gedacht werden, es iſt aber der Vernunft gemäß, nicht mehr als eine einzige Kraft von dieſer Art, der Natur beizulegen, indem die Verſchiedenheit der Bildungsarten, aus der Verſchiedenheit des denſelben zum Grunde liegenden Stoffes ſich wohl erklären läßt. Locke bemerkt, daß die Eintheilung der Dinge in Arten und Geſchlechter kein Werk der Natur, ſondern der Menſchen iſt. Leibnitz behauptet zwar, daß dieſe Klaſſifikation nicht ganz willkürlich ſeyn, ſondern in der Natur der Dinge ſelbſt ihren Grund haben müſſe, und daß bei den Thieren und Pflanzen die Generation (die Race) dieſen Grund abgiebt (welches mit dem Evolutionsſyſtem übereinſtimmt) Er geſtehet aber ſelbſt, daß die race nur, wie er ſich ausdrückt, une preuve provisionelle iſt, da dieſe nicht immer Stich hält, indem zuweilen Kinder, die ihren Eltern ganz unähnlich ſind gebohren werden, geſtehet auch, daß wir noch nicht genug Kenntniße, von den Produkten, die aus Vermiſchung verſchiedener Thierarten entſpringen, haben, und beklagt ſich daher über die Gewohnheit, die Misgeburten umzubringen, anſtatt, daß man ſie erziehen ſollte. Denn, ſagt er, ob man ſchon gemeiniglich glaubt, daß die aus vermiſchten Arten er-

zeugten Thiere ſich nicht fortpflanzen können, ſo erzählt doch Strabo, daß die Mauleſel in Kapatozien ſich fortpflanzen. Man hat mir, ſagt er, auch aus China geſchrieben, daß es in der benachbarten Tartarei Racen von Mauleſeln giebt. Wir ſehen auch, daß die ausgemiſchten Arten entſprungnen Pflanzen ihre Art erhalten. Er muthmaßt auch, daß die Analogie der Pflanzen und Thiere einſt über die Generation der letztern Licht verbreiten werde. Man hat in den neuern Zeiten dieſe Analogie weit allgemeiner gefunden, als ſie zu ſeinen Zeiten war, ind m man an den Polypen die Fortpflanzung der Pflanzen durch Propfreiſer u. dgl. entdeckt hat.

Aus dem allen erhellet, daß die Weltſeele oder die Bildungs- und Erhaltungskraft zwar nach gewiſſen Formen wirke, dieſe Formen aber nicht ſo genau beſtimmt ſind, daß ſie nicht, nach den verſchiedenen Abänderungen der Materie, verſchiedenen Abänderungen unterworfen ſeyn ſollten. Die Generatio aequivoca (Erzeugung aus der Fäulniß u. dgl.) iſt, wie ich dafür halte, gar nicht ſo ungereimt, als man gemeiniglich vorgiebt. Zu dieſer Art rechne ich die Saamen- und Infuſionsthierchen, wenn man nur dieſe Zubereitung der Materie nicht für die cauſa efficiens, ſondern blos für die cauſa conditionalis ausgiebt. Und wie kann auch dieſes geleugnet werden? Da man doch die erſten Menſchen und Thiere auf keine andere Art entſtehen laſſen kann, *) wenn man

*) Die erſte Erzeugung einer jeden Art muß entweder eine generatio aequivoca geweſen ſeyn, oder man muß allen Anſpruch auf Erklärung der Entſtehung der Art aufgeben: denn zu ſagen: dieſer Menſch iſt von ſeinen Eltern, und dieſe

nicht zum Uebernatürlichen seine Zuflucht nehmen will, wodurch man nichts erklärt, sondern bloß seine Unwissenheit verräth.

Ich halte daher die Idee einer allgemeinen Weltseele nicht nur der Natur und Vernunft an sich gemäß, sondern glaube auch, daß sie von großem Nutzen zur Erweiterung unsrer Naturerkenntniß seyn muß, worüber ich mich bei einer andern Gelegenheit näher erklären will.

Widersinnige Sätze (Paradoxa) sind solche, worin der Verstand mit der Einbildungskraft in Widerstreit geräth, so daß sich der Verstand dasjenige als möglich denkt, was sich die Einbildungskraft unmöglich vorstellen kann, und so auch umgekehrt. Von dieser Art ist z. B. die Eigenschaft der Asymptoten der krummen Linien; nehmlich: daß Linien, nach gewissen Gesetzen gezogen, sich einander bis ins Unendliche nähern können, ohne sich je zu berühren. u. dgl.

Es giebt aber auch Scheinparadoxa, die entweder aus Unwissenheit, oder aus einer Richtung der Einbildungskraft dafür gehalten werden. Von der ersten Art sind alle ungewohnte in einer subjektiven Erfahrung noch nicht vorgekommne Sätze. Von der zweiten Art ist z. B. dieser Satz: es kann einen Körper geben, der ins Was-

---

sind von den übrigen erzeugt werden u. s. w. ins Unendliche, erklärt blos die Entstehung eines jeden gegebnen Individuums der Menschen nicht aber die Entstehung des Menschen überhaupt. Die heilige Schrift, und die Mythologie aller Nationen stimmen auch hierin überein.

ſer (oder auch in eine andere flüſſige Materie) getaucht, weder heraufſteigt noch heruterſinkt, ſondern in dem Orte, wo er einmal iſt, ſtecken bleibt. Dieſes ſcheint blos ein Paradoxon zu ſeyn, und beruht auf einer unrichtigen Vorſtellung von den Geſetzen der Schwere. So ſcheint auch der Satz, daß es Gegenfüßler giebt, ein Paradoxon zu ſeyn, indem die Einbildungskraft ſich nicht vorſtellen kann, wie es zugehe, daß dieſe von der Erde nicht herunterfallen. Dieſes beruht wieder auf einer unrichtigen Beſtimmung des Fallens, d. h. anſtatt einer Richtung nach einem feſten Punkte zu gedenken, denkt man ſich blos eine leere Richtung nach einer Gegend. Ferner, daß mehr als drei Dimenſionen gedacht werden könnten, ſcheint paradox zu ſeyn, und zwar aus eben dem Grunde, woraus es einem Menſchen, der alle unſere Sinne außer dem Sinne des Gefühls haben würde, paradox ſcheinen müßte, daß es mehr als zwei Dimenſionen geben ſollte, weil er durch das bloße Geſicht nicht mehr wahrnehmen kann u. dgl.

So giebt es auch umgekehrt Dinge, die die Einbildungskraft als möglich denkt, der Verſtand aber für unmöglich erklärt. Von dieſer Art ſind z. B. die Begriffe von einem Dinge an ſich, einem abſoluten Orte und Zeitpunkte einer abſoluten Bewegung, und überhaupt alles, was in dem Artikel Fiktion abgehandelt worden iſt.

Wirklichkeit in uns, und Wirklichkeit auſſer uns. Um das Kriterium, wodurch die bloße Wirklichkeit in uns von der Wirklichkeit auſſer uns unterſchieden wird, beſtimmt angeben zu können, muß man die Natur

der verschiedenen Associationsarten in Betrachtung ziehn.

Es giebt nehmlich dreierlei Associationsarten: 1) die der **Kontiguität** (der unmittelbaren Folge aufeinander in Zeit und Raum). 2) Der **Aehnlichkeit**. 3) Der **Dependenz** (von Grund und Folge, Ursache und Wirkung). Laßt uns nun diese verschiedenen Associationsarten untereinander vergleichen.

Die Association der Kontiguität hat einen, sowohl objektiven als subjektiven empirischen Grund (von dem transcendentalen Grunde ist hier die Rede nicht).

Die beständige, oder die öftere Wahrnehmung der Folge von B auf A ist der Grund von ihrer Association in der Einbildungskraft, so daß mit der Vorstellung von A die Vorstellung von B zugleich reproduzirt wird. Die beständige Wiederholung dieser Folge ist blos subjektiv. Der Grund aber, der diese Wiederholung veranlaßt hat, ist nothwendig objektiv. Ich habe z. B. oft in der Nähe der Fleischbänke Hunde wahrgenommen, und dieses ist der Grund, warum meine Einbildungskraft bei der Vorstellung der Fleischbänke die Vorstellung der Hunde reproduzirt. Der Grund aber, warum ich die Hunde oft bei den Fleischbänken wahrgenommen habe, liegt nicht in mir, sondern in dem innern Verhältnisse dieser Objekte zueinander u. dgl.

Die beständige Wiederholung der Folge der Vorstellungen aufeinander an sich, kann uns also nicht auf den Begrif von **Wirklichkeit** ausser uns führen, weil sie bloß eine Modifikation des Subjekts ist. Nur der objektive Grund dieser Wiederholung (wir mögen ihn einsehn

oder nicht) macht die Wirklichkeit ausser uns aus. Die Unterbrechung dieser aus der Erfahrung bekannten Kontiguität ist also ein Merkmaal der Nichtwirklichkeit. Es träumt mir z. B. als machte ich eine Reise von Berlin nach Paris; ich passire im Traume durch alle Oerter, die zwischen Berlin und Paris liegen, ihrer Ordnung nach hindurch; gelange endlich in Paris an. Aber siehe, ich erblicke nicht weit von dem pont-neuf die Berliner Garnisonkirche. Die Associationsreihe der Kontiguität wird dadurch unterbrochen; ich werde daher veranlaßt, zu glauben, daß dieses alles ein Traum sey und dergleichen.

Die Association der Aehnlichkeit kann uns auf keine Wirklichkeit führen. Sie hat einen objektiven Grund, wodurch blos das Verhältniß der Objekte zu einander, nicht aber ihr Verhältniß zu unsrem Gemüthe bestimmt wird. Die Objekte mögen wirklich oder bloß möglich seyn, so bleibt immer ihr Verhältniß zu einander eben dasselbe.

Endlich die Association der Dependenz ist entweder eine blos logische, oder eine reelle. Jene führt uns mehr auf die Existenz unsrer selbst, als auf die der äussern Objekte. Mit dieser aber ist es grade umgekehrt. Wenn ich eine Kette von Schlüssen, die als Grund und Folge voneinander abhängen durchdenke, so fühle ich dadurch meine Selbstthätigkeit, und folglich auch meine Wirklichkeit am meisten. Die Existenz der Objekte aber, die durch diese Vernunftoperation verknüpft werden, fühle ich am wenigsten, weil dadurch blos das Verhältniß der

Objekte zueinander in meinem Gemüthe, nicht aber ihr Verhältniß zu meinem Gemüthe (die Modalität der Wirklichkeit) bestimmt wird.

Wenn ich aber nach einem schwülen Wetter den Himmel überwölkt, und darauf einen Regenguß wahrnehme, so leitet dieses mich mehr auf die Wirklichkeit dieser Erscheinungen, als meiner selbst; weil diese Erscheinungen nach der Association der größtmöglichen Kontiguität (der beständigen Folge aufeinander nach einer Regel) erfolgt sind. Der Grund dieser Kontiguität liegt gänzlich auſſer mir in den Objekten selbst, folglich kömmt ihnen auch Wirklichkeit auſſer mir zu. Meine Selbstthätigkeit hingegen ist hier sehr geringe. Ich werde gleichsam zu dieser Association von etwas auſſer mir gezwungen, indem dieselbe nicht wie die logische durch ein Prinzip in den Objekten selbst (ihr Realverhältniß zueinander) bestimmt wird.

Bei einem mindern Grade der Kontiguität (der öftern, nicht aber beständigen Folge nach einer Regel) ist das Gefühl der Selbstexistenz ungefähr dem Gefühle von der Existenz der äussern Objekte gleich, welches sich aus dem Vorhergehenden leicht erklären läßt.

Das Resultat dieser Betrachtungen ist also dieses: unsre Selbstthätigkeit ist der Grund von dem Gefühle unsrer eignen Wirklichkeit. Der Mangel dieser Selbstthätigkeit aber der Grund von dem Gefühle der Wirklichkeit äusserer Objekte. Beide aber lassen verschiedene Grade zu.

Hieraus lassen sich auch manche psychologische Er-

ſcheinungen des Wachens und des Träumens, wie auch der verſchiedenen Arten der Verrücktheit erklären. Da aber hier der Ort nicht dazu iſt, ſo erſpare ich mir dieſes auf eine andere Gelegenheit.

Wunder iſt eine Erſcheinung, die ſich nicht nach den bekannten Geſetzen der Natur erklären läßt, und die als Faktum nicht oft wiederholt worden iſt.

Wer eine Sonnen- oder Mondfinſterniß zum erſten Male beobachtet, hält, wenn er aſtronomiſche Kenntniß beſitzt, dieſe Erſcheinung für kein Wunder, indem er dieſelbe, nach den ihm bekannten Naturgeſetzen, erklären kann, und ſie ihm folglich nichts Unerwartetes iſt.

Der gemeine Mann, der eine Sonnen- oder Mondfinſterniß zu beobachten öfters Gelegenheit hatte, hält ſie, (obgleich er ſie nicht erklären kann) auch ſo wenig für ein Wunder, als, daß der Magnet Eiſen an ſich ziehet, welches er gleichfalls öfters beobachtet hatte, obgleich es niemand erklären kann.

Es ſind daher beide gedachte Bedingungen zugleich nothwendig, um ein Wunder zu beſtimmen. Und auch in dieſem Falle kann dieſe Erſcheinung blos ſubjektiv, nicht aber objektiv, als ein Wunder beſtimmt werden. Zu dieſem Letztern iſt nöthig, daß dieſe Erſcheinung nicht nur von mir nicht erklärt werden kann, ſondern daß ſie auch an ſich unerklärbar ſey, und daß ſie nicht nur von mir, ſondern auch von niemanden mehr als ein einziges Mal beobachtet worden iſt.

3.

Zerſtreuung (diſtractio) iſt ein Zuſtand der Seele, worinn ſie geräth, wenn keine von den ihr gegenwärtigen Vorſtellungen für ſie ein vorzügliches Intereſſe vor allen übrigen hat, und daher die Aufmerkſamkeit unter alle gleichmäßig vertheilt, und folglich geſchwächt wird.

Der dieſem entgegengeſetzte Zuſtand iſt die **Sammlung** der Aufmerkſamkeit auf einen einziger Gegenſtand u. Abſtrahirung (abſtractio) derſelben von allen übrigen Gegenſtänden. Iſt dieſe ſo ſtark, daß die Seele nicht nur vom Bewußtſeyn aller übrigen Gegenſtände, ſondern auch vom Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, abgezogen wird, ſo heißt dieſer Zuſtand, das außer ſich gerathen.

Zorn entſpringt aus einer falſchen Anwendung des Satzes des zureichenden Grundes auf willkürliche Handlungen. Man geräth in Zorn wider ein mit Willkür begabtes Weſen, deſſen Handlungen in Beziehung auf uns böſe ſind.

Man betrachtet die Willkür als ein an ſich gleichgültiges Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, auf dieſe oder auf eine andere Art zu handeln, d. h. als ein Vermögen ohne zureichenden Grund zu wirken.

Hingegen betrachtet man die mit Willkür begabte Perſon ſelbſt als den zureichenden Grund dieſer Handlung, indem ſie die an ſich unbeſtimmte Willkür beſtimmt; und folglich auch des daraus entſprungenen Uebels; da es ſich doch in der That ganz anders verhält, indem eine Willkür ohne Motiven dem Satze des zureichenden Grundes zuwider iſt.

Das Uebel verändert freilich aus dieser Betrachtung seine Natur nicht, und fordert von unserer Seite Präkaution. Der Zorn ist aber hier so thöricht, als der Zorn eines Hundes, der in den auf ihn geworfenen Stein beißt; weil er aus Mangel des Unterscheidungsvermögens den Stein personifizirt, d. h. als etwas mit Willkür Begabtes sich selbst Aehnliches betrachtet.

Zweitens verräth auch der Zorn Mangel der Beurtheilung vom Verhältnisse der Mittel zum Zwecke, indem der Ausbruch desselben kein Mittel zur Hebung des ihn veranlassenden Uebels ist.

Ein weiser Mann *) kann zwar zuweilen scheinen als gerathe er in Zorn, ohne darin wirklich zu gerathen. Denn da die meisten Menschen sich von Leidenschaften beherrschen lassen, so ist der Zorn bei ihnen (in Ermangelung eines vernünftigern Mittels) ein kräftiges Mittel zu ihrer Lenkung geworden. Es ist aber zu bemerken, daß es ein gefährliches Mittel ist, indem die Annehmung des Scheines einer Leidenschaft diejenige körperliche Modifikation hervorbringt, die die wirkliche Leidenschaft zu begleiten pflegt; folglich aus dem Gesetze der Verknüpfung der Seele und des Körpers, der Schein die Wirklichkeit hervorbringen kann; so wie eben dieses bei

*) Hier ist blos die Rede von der Entstehung des Zorns, die schon in der frühsten Jugend geschieht. Ist hingegen dieser Affekt einmal entstanden, und durch Gewohnheit befestigt worden, so wird es auch dem weisesten Manne Mühe kosten, davon los zu werden.

der feinen Welt ein mechaniſches Beförderungsmittel der Tugend iſt, d. h. die Beſtrebung tugendhaft zu ſcheinen etwas zum Seyn beiträgt.

Man muß ſich daher dieſes Mittels nur bei drohender Gefahr, wo ein ſchleuniges Hülfsmittel erfordert wird, bedienen; ſo wie etwa des Mittels der Diktatur in einer Republik.

Zufall bedeutet eine Verneinung des Begriffes von Abſicht in der wirkenden Urſache. Und dieſes iſt das Syſtem des Fatalismi. Die bloße Verneinung des Bewußtſeyns des Zwecks von der wirkenden Urſache, iſt noch nicht Fatalismus, indem ſie noch eine Art freier Wahl (obgleich ohne Bewußtſeyn) in Anſehung des Zwecks überhaupt (Zweckmäßigkeit) überläßt. Will man aber dieſe nicht Zweck (den man nur dem, was durch das Bewußtſeyn beſtimmt wird beilegen will), ſondern Zweckmäßigkeit (weil ſie, obgleich ohne Bewußtſeyn dennoch a priori beſtimmt wird) nennen, ſo wird dieſes blos auf einen Wortſtreit hinauslaufen.

Zweck iſt der unmittelbare Gegenſtand des Willens, das relative Gute in der Empfindung. Zweck der Natur (angenommen, daß es einen ſolchen giebt) iſt das abſolute Gute (Vollkommenheit).

Daß nicht Zweck der Natur, nach Analogie mit dem Zweck des Menſchen, in der Empfindung (die Welt ſelbſt als letzte Urſache ihrer Produkte, oder ein Weſen außer derſelben als letzte Urſache angenommen) geſucht werden müſſe, erhellet daraus, daß das relative Gute in der Empfindung nur a poſteriori erkannt wird; folglich ſetzt

dieſes die Wirklichkeit des Objekts voraus, und kann alſo nicht dieſem Zwecke gemäß entſtanden ſeyn, weil dieſes ſich ſelbſt widerſpricht.

Der Zweck muß alſo nothwendig a priori beſtimmt werden, wenn er überhaupt hier Statt finden ſoll. Dieſer kann nichts anders (nach Vorausſetzung eines unendlich vollkommenen Weſens als Urſache außer der Welt, oder die Welt ſelbſt, als ein ſolches Weſen) als die gröſtmögliche Vollkommenheit (die beſte Welt) ſeyn.

Die Annehmung eines unendlich vollkommenen Weſens als Urſache außer der Welt, das die größte Vollkommenheit zum Zweck hat, iſt Leibnizismus oder Optizismus. Die Annehmung der Welt ſelbſt, als eines ſolchen Weſens, iſt Spinozismus. Die Verwerfung des Begriffs von Zweck der Natur überhaupt iſt Fatalismus.

Ich will hierin keinen Schiedsrichter abgeben, ſondern bemerke nur, daß, wenn auch das erſtere Syſtem bewieſen werden ſollte (woran ich doch ſehr zweifele), wir uns dennoch von dieſem Willen und ſeinem Zwecke a priori keinen Begriff machen können. Doch können wir die Ausdrücke immer beibehalten (indem wir keine zu dieſer Abſicht tauglichere haben), wenn wir uns nur über die Begriffe ſelbſt genugſam erklärt haben.

Zweifel iſt eine Ungewißheit in Anſehung der Qualität (Bejahung oder Verneinung) eines Urtheils.

Es giebt einen bloß negativen und einen poſitiven Zweifel. Jener entſpringt aus Mangel an Gründen zu beiden entgegengeſetzten Urtheilen. Dieſer hingegen entſteht aus dem Daſeyn hinlänglicher Gründe,

die auf beiden Seiten gleich ſtark ſind. Der erſtere iſt bloß Unwiſſenheit in Anſehung der Materie des Urtheils (der Beſchaffenheit des Subjekts und des Predikats, wovon die Beſtimmung von Ihrer Beziehung aufeinander abhängt). Der zweite aber entſteht aus einer Art des Gleichgewichts zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Gründen, wodurch ſie einander ihre Würkung auf das Gemüth aufheben. Von dieſer Art ſind z. B. die Antinomien der reinen Vernunft, wo man zu beiden entgegengeſetzten Urtheilen gleiche Gründe hat. Sie ſind in Anſehung des Dinges an ſich beide falſch, in Anſehung ſeiner Erſcheinung in uns aber beide wahr u. dgl.

Die geoffenbarte Religion, inſofern ſie auf dem Glauben an Wunderwerke beruht, kann, vorausgeſetzt daß die Fakta, die man zu ihrer Unterſtützung annimmt, wahr ſind, dennoch in Zweifel gezogen werden. Denn, geſetzt, daß dieſe Fakta ſich nicht nach den bisher bekannten Naturgeſetzen erklären laſſen, ſo iſt doch immer möglich, das es noch Naturgeſetze gäbe, die uns bis jetzt unbekannt ſind, woraus ſich dergleichen Fakta erklären laſſen; und folglich wir zu keinen übernatürlichen Geſetzen unſre Zuflucht zu nehmen brauchen.

Hieraus erhellet, daß der Skepticismus erſtlich dem Dogmatismus entgegengeſetzt ſey, inſofern dieſer die Begriffe für hinreichend hält, um reelle Gegenſtände dadurch zu beſtimmen, jener hingegen die reellen Gegenſtände in der Anſchauung aufſucht, und wo er dieſe nicht findet, ſich nur zu einem blos problematiſchen Urtheile berechtigt zu ſeyn glaubt.

Zweitens iſt er der Unwiſſenheit entgegengeſetzt, indem dieſe kein objektiver, ſondern ein bloß ſubjektiver Mangel iſt, folglich durch Unterricht gehoben werden kann, der Skepticismus hingegen ein objektiver Mangel in Beziehung auf jedes denkende Subjekt überhaupt iſt; folglich auf keinerlei Weiſe gehoben werden kann.

Die unſterblichkeit der Seele z. B. wenn man darunter nicht die Einheit des Bewuſtſeyn in Beziehung auf jedes Objekt, ſondern das dieſem Bewuſtſeyn zum Grunde liegende Subjekt verſteht, iſt und bleibt immer problematiſch; weil wir nur die Bedingungen unſeres Bewußtſeyns in Beziehung auf ein Objekt überhaupt, nicht aber die Bedingungen des dieſem Bewußtſeyn zum Grunde liegenden Subjekts angeben können.

Der Begriff von Pflicht, d. h. nach dem ſtoiſchen Syſtem, ſich zum Handeln bloß durch die Negation der Neigungen, nach dem kantiſchen Syſtem aber durch die allgemeine Form der Vernunft zu beſtimmen, iſt problematiſch, weil man deſſen Realität aus der Erfahrung (da unſern Handlungen immer Neigungen zum Grunde liegen) ſo wenig bejahen, als verneinen kann.

Alſo nicht ein jeder, der ſich die Data einer Wiſſenſchaft nicht bekannt gemacht hat, ſo daß er über irgend einen Gegenſtand derſelben urtheilen kann, kann ein Skeptikus genannt werden, ſondern bloß derjenige, der beweiſen kann, daß, wenn auch alle hiezu nöthigen Data gegeben würden, er dennoch, aus der Natur der Sache an ſich betrachtet, nicht darüber zu urtheilen im Stande ſey.

Zweifelſucht iſt eine Neigung, jedes Urtheil überhaupt, wider die innere Wahrnehmung, zurückzuhalten.

Der Dogmatiker hält nicht blos ſeine innre Wahrnehmung als Faktum für gewiß, ſondern auch für an ſich nothwendig wahr

Der Skeptiker hält blos die innre Wahrnehmung der Form der Identität und des Widerſpruchs, wie auch alles was darunter ſubſumirt wird, für nothwendig wahr; weil dieſe Form keine Erkenntniß irgend eines beſtimmten Objekts vorausſetzt, folglich von jedem Objekt überhaupt gültig ſeyn muß. Die Formen der ſynthetiſchen Sätze hingegen bezweifelt er erſtlich in Anſehung ihres Gebrauchs in der Erfahrung, welches aber keineswegs wider die innre Wahrnehmung geſchieht, weil die innre Wahrnehmung nicht dieſe Formen ſelbſt, ſondern etwas denſelben Aehnliches, das aber einen empiriſchen Grund hat, darbietet. Zweitens, welches eine Folge davon iſt, bezweifelt er ihr Daſeyn im Bewußtſeyn an ſich. Diejenigen ſynthetiſchen Sätze, die ſich auf beſtimmte Objekte beziehen (wie die Axiomen der Mathematik), und die folglich die Erkenntniß dieſer Objekte vorausſetzen, hält er bloß als Fakta für gewiß, nicht aber als nothwendig wahr.

Der Zweifelſüchtige hingegen giebt nicht nur nicht die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit derjenigen Sätze, die der innern Wahrnehmung nach blos als Fakta gewiß ſind, ſondern nicht einmal ihre Gewißheit als Fakta zu, wodurch er ſelbſt ſeiner innern Ueberzeugung widerſpricht.

Der Dogmatiker geht aus seiner innern Wahrnehmung aus, daß z. B. die gerade Linie die kürzeste zwischen zweien Punkten ist. Dieses hat als Faktum seine völlige Richtigkeit. Wenn er aber behauptet, daß jedes denkende Wesen überhaupt, unter allen Umständen, die gerade Linie als die kürzeste zwischen zweien Punkten denken müsse, so sagt er mehr, als er, seiner innern Ueberzeugung nach, mit gutem Gewissen sagen kann. Denn da er die nothwendige Verknüpfung zwischen dieser besondern Anschauung (gerade Linie) und dieser Form (die kürzeste) nicht einsieht, so bleibt immer der Zweifel übrig: ob nicht ein anderes denkendes Wesen, oder auch er selbst unter gewissen Umständen diese Anschauung mit einer andern Form verknüpft denken könne.

Der Skeptiker bleibt daher in den Gränzen seiner innern Ueberzeugung stehn, und wagt nicht, einen Schritt weiter zu thun.

Der Zweifelsüchtige hingegen traut seiner innern Ueberzeugung selbst nicht, er sagt daher im angeführten Falle: Ich weis nicht, ob ich die gerade Linie als die kürzeste zwischen zweien Punkten denke oder nicht.

Karteſius fing auf eine vernünftige Art mit dem Skeptizismus an, blieb aber nicht in seinen Gränzen stehn, sondern ging zum Dogmatismus über. Zwischen dem humischen und dem kantischen Skeptizismus ist der Unterschied gar nicht so groß, als man uns bereden will. Jener nimmt Fakta für Fakta

an, und zieht die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieser Fakta in Zweifel. Dieser setzt zu Gunsten der wissenschaftlichen Form, diese Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die an sich möglich ist, voraus. Da ich mich aber hierüber schon bei verschiedener Gelegenheit erklärt habe, so will ich hier den Leser nicht länger damit aufhalten.